现代中国思想论著选粹



山东人民出版社




数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

《现代中国思想论著选粹》编委会



现代中国思想论著选粹

胡适论学近著

第一集

山东人民出版社


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

总　　序

在世纪之交的特殊时刻，人们更加热烈地展望、描绘未来，同时也以复杂的心情回顾、反思着过去。20世纪中国思想学术发展道路，便是这种回顾、反思中的重要课题。应该说，这种回顾、反思不仅仅属于过去，而且联结着未来——联结着中国的21世纪。

人们要确切地了解一个时代思想学术的精神实际，首要在明了它的社会背景，换句话说，先得吃透这个时代的各种社会矛盾，兼及主要矛盾双方的特点，以及它们在具体社会实践中错综复杂的交互影响，尤其在不断前进中体现的客观发展规律。研究中国近、现代思想学术，同样也离不开这一点。

大家知道，旧中国是贫弱落后的半殖民地半封建的社会，它是世界上一切帝国主义列强侵略的对象，虽还多少不同于当时仅是某一帝国主义国家的殖民地，过去，孙中山先生曾称之为"次殖民地"，那是很恰当的。但中国又是一个广土众民、有悠久历史文化传统，即是存在辉煌过去的大国，只是由于长期的闭关自守、政治腐败，乃至影响经济文化等的相对停滞不前，从而大大地落后了。同时由于思想学术没有实现近代化，没能大力发展实验科学的研究，导致综合国力不强，这样，就自然形成了一种

只有挨打的局面。于是西方各种思想,乘虚而入,也就是毫无选择地被介绍进中国来,难免令人眼花缭乱。由于当时人们对自己、外境还缺乏深入调查研究,并不真实地了解本国的国情,加之我国近代以来的社会历史又演进得非常快,在思想界便产生了“盲目排外”、“崇洋媚外”等偏向,以致影响到,即使是立场坚定的爱国志士,一时也有未能跟上时代前进,确切知道什么是眼前中国真正需要的,……。历史在曲折中发展,五四新文化运动以后,代表无产阶级领导广大劳动人民革命的马克思主义,在中国得到广泛的传播,这就使得旧封建势力与大资产阶级的各方代表自然结成了联合阵线,一致从事抵抗这种新思想,尽管他们各人的动机并不完全相同,面目也不一样;同时也有一些要求进步的学者、思想家,当时限于个人工作和生活的环境,仅从书本上了解到一点马克思主义,由于脱离具体革命实践,自然体会有浅有深,一般说来,不可能摆脱教条主义的影响。这就形成了1949年前非解放区思想学术界的五花八门。但在现实矛盾的发展中,又在酝酿着新的突破。

就与中国传统思想关系而言,思想家、学者们由于接受过去思想文化影响的不同,便有了标榜复兴儒、佛、道学说乃至墨、法……各家的差异。在学风上,有一部分人,喜欢迎合一些外来的新学术,于是,传统的中国学术思想,也有被披上一层外来资产阶级学术的外衣加以传播的。这同样是这个半殖民半封建社会学术思想的一个特点。自然,其中也有从事比较深入研究而得出的成果,但也有多半出乎牵强比附、乃至臆造完全缺乏科学精神的,要融合东西文化,而且恰到好处,短时间是不行的。

我们认为要比较全面而深刻地了解本世纪思想学术的全貌,选取有一定社会影响的代表作,经过认真的整理(包括校

注),有计划地出版,是一项有必要的工作。所选著作中有的是当时的名著,其它也都有一定影响、可供研究者参考的。我们这样说,自然并不意味着,这些著作在一切重大问题上,已经得出科学的结论。我们相信读者的批判鉴别力。

严格讲来,不具有高水平的理论修养,兼及工作上实事求是的精神,未经过刻苦的钻研,是很难在短期内写出有价值的学术思想专著。不是真正了解东西方思想文化本来面目和历史发展的,也很难融会贯通而成功地做出有创造性的新贡献。脚踏实地的从事建设有中国特色的社会主义新文化、新思想,就得不断结合实践,时时进步,时时创造,以期熔铸古今中外文化精华于一体。这套《现代中国思想论著选粹》的出版,无疑会从一个侧面开拓人们的视野,使不致割断历史,考虑问题更加全面而细致,对提高我国现代思想学术的研究水平,必将有所助益。

是为序。

石　峻

1996年9月25日于北京


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

重版引言

在20世纪中国思想史上，胡适无疑是一位有代表性的人物。在思想上，他热情讴歌西方近代文明(特别是美国资本主义文明)，宣传西方资产阶级个人主义，在理论和实践上产生了不同程度的影响；在学术领域，他也是开风气的人物，哲学史、历史、文学史等领域的近代化拓展，均和胡适的名字联结在一起。胡适一生著述甚丰，在这些著作中，《胡适论学近著》是他的最重要、最有影响的著作之一。[①]

一

胡适(1891—1962年)，字适之，安徽省绩溪人。不满3岁时，就开始从父母学认字，4岁，入家乡的私塾读书，接受中国传统文化的基础教育。尽管这时胡适表现出某些背离正统教育的倾向，如喜读通俗小说等，但是，对于中国的时局以及西方资本主义文化，尚谈不上了解。

---

① 胡适其他主要著作为《中国哲学史大纲》(上卷)、《胡适文存》(共三集十七卷)等。

1904年,胡适离开家乡来到上海,先后就读于梅溪学堂等校,接受资产阶级文化教育,并在课外阅读了一些资产阶级思想家的著作,包括邹容的《革命军》,严复译的《天演论》、《群己权界论》等,当时对胡适影响最大的还是梁启超,特别是梁启超的《新民说》和《中国学术变迁之大势》一类著作,若干年后,胡适还深情地回忆道:"《新民说》诸篇给我开辟了一个新世界,使我彻底相信中国之外还有很高等的民族、很高等的文化,《中国学术思想变迁之大势》也给我开辟了一个新世界,使我知道《四书》《五经》之外中国还有学术思想。"(《四十自述》,亚东图书馆,1933年版,第105页)1906年暑假,胡适转学到中国公学,在这里加入竞业学会,并为该会主办的白话小报《竞业旬报》写诗文和小说,这些文章主要是宣传科学知识,反对各种迷信。这种训练为他后来公开提倡白话文打下了基础。

1910年8月,胡适赴美留学,开始了长达7年的留学生活。当时的美国,已经跨入资本主义强国的行列,在这里,可以领略到世界先进资本主义国家的文化,这对于胡适思想的发展转变无疑是重要的。胡适先入康奈尔大学学农科,后来,他发现自己不适合学农科,就改学文科,专攻哲学,并成为实用主义信徒。胡适留学的最后两三年中,研究讨论最多的问题有两个:方法论和文学改良,历史的眼光、进化的观念又是胡适文学改良的理论依据。

在美国留学后期,胡适希望回国后能从事思想启蒙工作,实际上,在国内,陈独秀等人正通过《新青年》杂志进行思想启蒙工作,影响也日渐扩大,不久,胡适和陈独秀建立了联系,1917年1月,胡适把他主张白话文的正式宣言《文学改良刍议》一文,送登《新青年》,紧接着,陈独秀也著文积极响应胡适的观点,并进一

步加以推进,终于掀起了轰轰烈烈的文学革命运动。

胡适于1917年夏天回国,旋即被聘为北京大学教授,同年加入《新青年》编辑部,他继续强调今日的文学应以白话文学为正宗,并提出"国语的文学,文学的国语"的口号,还就戏剧、小说、白话诗的创作,发表了大量的言论,对新文学的发展产生了很大的影响。在道德革命方面,陈独秀、李大钊等人率先向封建伦理道德发起了猛烈的攻击,与他们相比,胡适更多的是通过"输入"外国资产阶级思想家的思想来进行批判和启蒙的工作,呼唤人的个性解放。

胡适从事文学革命和道德革命的目的十分明确,即要在思想和文艺方面为中国民主政治奠定一个坚实的基础。新文化运动前期,在这一点上,胡适与陈独秀等人并没有歧异,那时,他们共同认定,中国要实现近代化,就必须清除传统文化的影响,培植西方近代的"科学"和"民主"的精神,并且立意长期进行思想启蒙工作,但是,1918年以后,国内外政治形势发生了巨大的变化,李大钊、陈独秀等日益表现出直接关心政治问题的趋向,在专心从事思想启蒙还是投身政治活动的选择上,胡适与李大钊、陈独秀产生了分歧,而这一分歧又蕴含着文化选择上的重大分歧。

新文化运动统一战线分裂后,胡适与丁文江、高一涵等人于1922年创办了《努力周刊》,专门讨论政治问题,在第二期上胡适发表了《我们的政治主张》,文章初稿拟就后,他认为此文可作为公开宣言,以扩大影响,于是邀集一些朋友在蔡元培家中开会讨论,大家表示同意,略事修改,都列名为提议人,除胡适外,签名者有蔡元培、王宠惠、罗文干、梁漱溟、李大钊、陶孟和等,他们主张好人政府,即宪政的政府,要求南北议和,召开民国六年解

散的国会，裁兵裁官，改良选举制度，减少议员等等，胡适的这些主张，没有触及政治的根本问题，但无论如何，体现了大众的一般意愿，具有反对封建军阀统治的积极意义。尽管胡适已经谈论政治，而他期待的还是通过思想观念的转变而造成政治的更新，因此，胡适并没有忘记文化工作。在《努力周刊》副刊《读书杂志》上曾展开了两次具有深远影响的讨论，一次是科学与人生观论战，另一次是古史讨论，胡适均为讨论中的重要人物。

如果说整个20年代，胡适徘徊于政治与学术之间，为之苦恼而不能解脱，那么进入30年代，他仍然只能沿着这两个方向前行，从这一点来说，《胡适论学近著》也不失为一个证明。

《胡适论学近著》(第一集)，1935年12月商务印书馆出版，据胡适"自序"："这里收集的文字大都是最近五年内随时写的，其中偶有三四篇是五年前写的。"全书共分五卷，学术和思想是全书两个基本的主题。

二

《胡适论学近著》中的学术文章，集中于对中国古代学术文化史的看法、整理佛教史料和小说史料几个方面。

《说儒》是胡适30年代花很大精力写出的论文。胡适认为，在孔子的时候，有"君子儒"，也有"小人儒"。据《荀子·儒效》描写："……呼先王以欺愚者，而求衣食焉。得委积足以揜其口，则扬扬如也，……是俗儒者也。"俗儒，或"小人儒"，最重要的谋生技能是替人家治丧相礼，其实，一切儒，无论君子儒与小人儒，他们都靠自己的礼仪知识而谋生，孔子也曾为人相礼。

胡适着重指出，"儒"本来是亡国遗民的宗教，所以具有亡国

遗民柔顺以取容的人生观，到了孔子，他有绝大的信心，而没有那柔逊取容的心理，“士不可以不弘毅，任重而道远”，类此的言论表达了一种新的精神品格。胡适以为孔子受了封建社会中的武士风气的影响，把那柔逊的儒和杀身成仁的武士精神合并在一起，造成新的“儒行”，形成一种弘毅的新儒了。

胡适在比较广阔的历史背景下论述了儒家起源以及孔子在儒家发展史上的作用，对中国学术思想史的研究作出了贡献，《说儒》也成为胡适有影响的学术力作之一。此文也有缺陷，突出的如以老子为老儒，他说老子出于那个前 6 世纪是毫不奇怪的，他不过是代表那 600 年来以柔道取容于世的一个正统的老儒；他的职业正是殷儒相礼助葬的职业，他的教义也正是《论语》里说的“犯而不校”、“以德报怨”的柔道人生观。孔子与老子本是一家，老子代表儒家的正统，而孔子早已超过那正统的儒。创立道家思想体系的老子，和儒家思想在根本上是两歧的，而胡适却说老子是正统派老儒，对中国古代思想家流派的分野显然有混淆之嫌。

20 年代，胡适计划撰写《中国禅学史》，当他开始研究有关禅案史料时，他感觉到：“今日所存的禅宗材料，至少有百分之八九十是北宋和尚道原赞宁契嵩以后的材料，往往经过了种种妄改和伪造的手续，故不可深信，我们若要作一部禅宗的信史，必须先搜求唐朝的原料，必不可轻信五代以后改造过的材料。”（《胡适论学近著·神会和尚遗集序》，以下凡引该书，仅注篇名）因此，胡适想在敦煌的写本里去搜求有关资料。敦煌写本，上起南北朝，下讫宋初，包括西历五百年至一千年的材料。而这些宝卷大多被英、法以及日本人盗走了。胡适利用去欧洲的机会，走伦敦、巴黎，并绕道日本，请求翻看这些材料，在此基础上，写出

了《楞伽宗考》及有关的论文，就禅宗演化的关键问题提出新的见解，对禅宗史的研究起到了推进的作用。然而由于胡适对禅宗思想缺乏深刻的理解，评述难免也就语焉未详。

在中国近代学术史上，胡适以重视方法而著名，他对治史方法的探讨不仅表现在谈治学方法的文章中，而且也贯穿于具体的研究之中，胡适对老子(《老子》)年代问题的考察，就是一例。

在近代老子、孔子孰先孰后的争论中，胡适沿袭清人的一种说法，坚持"老子先于孔子"，并在《中国哲学史大纲》中，把那个神仙化的"老子"还原为哲学家的老子。胡适的观点，首先受到梁启超的反对，冯友兰、钱穆、顾颉刚等人均支持梁启超的意见，他们都有一个共同之处，即在直接史料缺乏的情况下，尽量采用相关的辅助材料和自己设定的知识前提，作为证据支持自己的观点。对于这些意见，胡适在《评论近人考据〈老子〉年代的方法》、《与冯友兰先生论〈老子〉问题书》等文中作了回应。他首先批评冯友兰的"丐词"说，认为逻辑上的所谓"丐词"，不能成为定案的证据，而"冯友兰先生提出了三个证据，没有一个不是这样的丐词"。

受当时历史条件的限制，胡适显然无法拿出新的材料来支持自己的观点，但他反对在考证中以疏证代替实证的做法，主张有一分证据说一分话，有七分证据不说八分话，对证据不足者，宁肯悬而不断，"我至今还不曾寻得老子这个人或《老子》这部书有必须移到战国或战国后期的充分证据，在寻得这种证据之前，我们只能延长侦查的时期，展缓判决的日子。怀疑的态度是值得提倡的。但在证据不充分时肯展缓判断(Suspension of judgement)的气度是更值得提倡的。"(《评论近人考据〈老子〉年代的方法》)胡适的观点，包含着对疑古思潮以及自己治学方法

的反思和修正，给近代学术的发展以新的启示。

三

《胡适论学近著》偏重于学术方面的文章，同一时期许多讨论政治的文字——尤其是讨论国际政治的文字未收入其中。尽管如此，我们仍能看到胡适关怀政治，特别是文化问题的言论，这些言论，较之学术问题，引起了更大范围的争论。

对于革命的不信任，在胡适一生的思想中是持久的，早在1916年，他就说过，在某些情况下，虽然革命可能是进化的一个必要阶段，但“不成熟的革命……却往往是浪费性的因而也是无益的”。1929年，胡适更充分地论述了这个问题，在《我们走那条路》一文中，胡适明确地说，不能把“革命”与“进化”理解为互相排斥的两种过程，然而，他还是仔细地在暴力的和非暴力的革命方法之间做了区分，并明确阐明了他所拥护的只是那种通过教育、立法、立宪政治过程等手段实现其目的的“革命”。

“我们都是不满意于现状的人，我们都反对那懒惰的‘听其自然’的心理。然而我们仔细观察中国的实际需要和中国在世界的地位，我们也不能不反对现在所谓‘革命’的方法。我们很诚恳地宣言：中国今日需要的，不是那用暴力专制而制造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那悬空捏造革命对象因而用来鼓吹革命的革命。在这一点上，我们宁可不避‘反革命’之名，而不能主张这种种革命。因为这种种革命都只能浪费精力，煽动盲动残忍的劣根性，扰乱社会国家的安宁，种下相残害相屠杀的根苗，而对于我们的真正敌人，反让他们逍遥自在，气焰更凶，而对于我们所应该建立的国家，反越走越远。

我们的真正敌人是贫穷,是疾病,是愚昧,是贪污,是扰乱。这五大恶魔是我们革命的真正对象,而他们都不是用暴力的革命所能打倒的。打倒这五大敌人的真革命只有一条路,就是认清了我们的敌人,认清了我们的问题,集合全国的人才智力,充分采用世界的科学知识与方法,一步一步的作自觉的改革,在自觉的指导之下一点一滴的收不断的改革之全功。不断的改革收功之日,即是我们的目的地达到之时。”(《我们走那条路》)

胡适的议论一出,引起思想文化界的惊诧,梁漱溟在《村治》上发表了公开信《敬以请教胡适之先生》,反驳胡适的观点,胡适虽然感到自己的文章过于简略,颇多漏洞,但总体上仍坚持己见。

如果说在政治问题上,胡适给人的印象是温和的,虽不反对变革却常常不触动根本,而在文化问题上,他却是激进的——特别是在30年代前后,可以说,他的“全盘西化”言论,主要发表于这一时期,从而使他成为“全盘西化”思潮的一位著名代表。

中国文化落后于西方文化,这本来是胡适早已发表过的观点,现在他则不时把这一观点推向极端:“我们必须承认我们自己百事不如人,不但物质机械上不如人,不但政治制度不如人,并且道德不如人,知识不如人,文学不如人,音乐不如人,艺术不如人,身体不如人。”(《介绍我自己的思想》)不仅现代文化是这样,即使从历史上来说,中国文化也没有多少值得骄傲的。在胡适看来,中国“所独有的宝贝”只是“骈文,律诗,八股,小脚,太监,姨太太,五世同居的大家庭,贞节牌坊,地狱活现的监狱,廷杖,板子夹棍的法庭,……虽然‘丰富’,虽然‘在这世界无不足以单独成一系统’,究竟都是使我们抬不起头来的文物制度。”(《信心与反省》)中国文化既然如此落后,“全盘西化”自然也就势所

必需。

胡适的言论是片面、偏激的，这一点不需要更多的讨论，需要指出的是，胡适是针对国粹派的若干言论——“固有文化太丰富了”、“中国本来是一个由美德筑成的黄金世界”——发表自己的观点的，这在国民党统治者极力敌视文化变革而维护陈旧思想体系的情况下，应该说，有一定进步意义。

认真说来，“百事不如人”并不代表胡适对中国文化的真正评价，在胡适的思想中，一直存在着一个矛盾：一方面全面抨击传统文化，另一方面又赞扬传统文化的某些方面，如果前者可以支持他的全盘西化主张，从后者却不能引出要全盘西化的结论。胡适对自己思想的矛盾并不是一无所知，但是，他没有真正解决这一矛盾，只是随着场合、时期的不同，强调不同的方面，从而使他在论战中对中国文化的估价，以至“全盘西化”的主张都有了某种“策略”的意义。这种受功利目的驱使而背离科学精神的做法，其弊端是严重的，也是近代以来东西文化论战、研究不能稳步深入进行的原因之一。

1935 年 1 月，萨孟武、陶希圣等 10 名教授联名发表《中国本位的文化建设宣言》，提出“必需把过去的一切，加以检讨，存其所当存，去其所当去”，“吸收欧美的文化是必须而且应该的，但须吸收其所当吸收，而不应以全盘承受的态度，连渣滓都吸收过来。”持论极为笼统，冠冕堂皇，文化问题一时又成了热门话题。当时陈序经主张极端的不调和的全盘西化，胡适虽公开赞成陈序经的全盘西化论，但是，他认为全盘西化只是一个手段，其结果则是中西折中调和的中国本位文化，“中国的旧文化的惰性实在大的可怕，我们正可以不必替‘中国本位’担忧。我们肯往前看的人们，应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的

精神文明，让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触，自由切磋琢磨，借它的朝气锐气来打掉一点我们的老文化的惰性和暮气。将来文化大变动的结晶品，当然是一个中国本位的文化，那是毫无可疑的。"(《试评所谓〈中国本位的文化建设〉》)

在同"本位文化派"论战的高潮中，胡适提议用"充分世界化"来代替"全盘西化"，他认为"全盘西化"之所以受到不少人的批评，恐怕是因为这个名词有一点语病，因为严格说来，"全盘"含有百分之一百的意义，而百分之九十九还算不得"全盘"，他之所以赞成"全盘西化"，只是因为这个口号最近于他的"充分世界化"的主张，认为用"充分世界化"代替"全盘西化"，就可以免除一切琐碎的争论，可以容易得着同情和赞助，另外，数量上的严格"全盘西化"是不容易成立的，因为文化是有惰性的。"全盘西化"和"充分世界化"，都只是笼统的宣传口号，从数量上来规定，实不得要领，都有意无意地回避了西化的实质内容。胡适主张以"充分世界化"代替"全盘西化"，代表了他缓和自己与"本位文化派"之间分歧的努力，同时也透露了一点信息：胡适正从激进的立场向温和的方向上转变。

从以上简要的述评可以看出，《胡适论学近著》在学术、思想方面都是有价值的著作。本书据商务印书馆1935年初版本重印，原书标明第一集，实亦未出第二集；胡适在"自序"中提到"这一集本是《胡适文存第四集》的一部分"，1986年，台湾远流出版公司在印行《胡适作品集》时，径将《胡适论学近著》更名《胡适文存》第四集，其依据或在于此，然而由于有大量讨论国内外政治的文字未收入，实不能与《胡适文存》前三集相提并论，应以原书名为妥。

原书为竖排繁体字，本次重印改为横排简体字；原书中个别文字、标点等与现在用法不相一致，除明显错误和不当之处作了改正外，其余一仍其旧（如通假字、异体字、得、地、的等）。

顾之武先生在百忙中，鼎力相助，慨然承担了此书的校对工作，辛勤劳作，书此志谢。

张利民

1997年10月于听风斋

自 序

这里收集的一些文字大都是最近五年内随时写的，其中偶有三四篇是五年前写的。这些文字差不多全是在各种刊物上发表过的。没有发表过的只有这几篇：

《四十二章经》考和附录三件

论六经不够作领袖人才的来源

论《春秋》，答钱玄同

论《诗经》，答刘大白

明成祖御制佛曲残本跋

《参同契》的年代

这一集本是《胡适文存第四集》的一部分。因为有许多讨论政治的文字——尤其是我这三四年来讨论国际政治的文字，——在这个时候不便收集印行，所以我把其中关于学术思想的一部分抽出来，编成这一集《论学近著》。

这一集分五卷。第一卷只有三篇文字：《说儒》一篇提出中国古代学术文化史的一个新鲜的看法，我自信这个看法，将来大概可以渐渐得着史学家的承认，虽然眼前还有不少怀疑的评论。此外两篇都是讨论治学方法的：《老子》年代一篇是考证学的方法论；校勘学一篇是校勘学的方法论。

第二卷全是整理佛教史料的文字。只有《真诰考》一篇是关于道教史料的，因为《真诰》牵涉到《四十二章经》，所以我把这一篇也收在这里，第三卷全是整理小说史料的文字。《〈西游记〉的第八十一难》是一篇游戏之作，收在第三卷里作个附录。

第四卷是我近年对于国内几个重要的思想问题发表的文字。青年的读者若嫌这一集的考据文字太沉闷了,他们最好是先读这一卷。这一卷的文字最容易读;并且这里提出的一些思想问题,也都是值得大家平心静气的想想的。

第五卷是一些杂文,只可算是全集的一个附录。

五年之中,只有这一点讲学成绩,我自己很感觉渐愧。如果这几十篇文字可以引起国内外学者的讨论和批评,那是我最欢迎的。

二十四,十,二十九日。

目　录

第一集

卷　一

第一集

卷　二

第一集

卷　三

第一集

卷　四

第一集

卷　五

第 一 集

卷 一

说 儒

(一)问题的提出。

(二)论儒是殷民族的教士;他们的衣服是殷服,他们的宗教是殷礼,他们的人生观是亡国遗民的柔逊的人生观。

(三)论儒的生活:他们的治丧相礼的职业。

(四)论殷商民族亡国后有一个"五百年必有王者兴"的预言;孔子在当时被人认为应运而生的圣者。

(五)论孔子的大贡献:(1)把殷商民族的部落性的儒扩大到"仁以为己任"的儒;(2)把柔懦的儒改变到刚毅进取的儒。

(六)论孔子与老子的关系;论老子是正宗的儒。附论儒与墨者的关系。

一

二十多年前,章太炎先生作《国故论衡》,有《原儒》一篇,说"儒"有广狭不同的三种说法:

> 儒有三科,关"达"、"类"、"私"之名:(《墨子·经上》篇说名有三种:达,类,私。如"物"是达名,"马"是类名,"舜"是私名。)
>
> 达名为儒。儒者,术士也。(《说文》)太史公《儒林列传》曰,"秦之季世阬术士",而世谓之阬儒。司马相如言"列仙之儒居山泽间,形容甚臞。"(《汉书·司马相如传》语。《史记》儒作传,误。)……王充《儒增》,《道虚》,《谈天》,《说日》,《是应》,举"儒书",所称者有鲁般刻鸢,由基中杨,李广射寝石矢没羽,……黄帝骑龙,

淮南王犬吠天上鸡鸣云中，日中有三足乌，月中有兔蟾蜍。是诸名籍道墨刑法阴阳神仙之伦，旁有杂家所记，列传所录，一谓之儒，明其皆公族。“儒”之名盖出于“需”，需者云上于天，而儒亦知天文，识旱潦。何以明之？鸟知天将雨者曰鹬，(《说文》)舞旱暵者以为衣冠。鹬冠者亦曰术氏冠，(《汉五行志》注引《礼图》)又曰圜冠。庄周言儒者冠圜冠者知天时，履句屦者知地形，缓佩玦者事至而断。(《田子方》篇文。《五行志》注引《逸周书》文同。《庄子》圜字作鹬。《续汉书·舆服志》云：“鹬冠前圜。”)明灵星舞子吁嗟以求雨者谓之儒。……古之儒知天文占候，谓其多技，故号遍施于九能，诸有术者悉赅之矣。

类名为儒。儒者知礼乐射御书数。《天官》曰，“儒以道得民。”说曰，“儒，诸侯保氏有六艺以教民者。”《地官》曰，“联师儒。”说曰，“师儒，乡里教以道艺者。”此则躬备德行为师，效其材艺为儒。……

私名为儒。《七略》曰，“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高。”周之衰，保氏失其守，史籀之书，商高之算，蜂门之谢，范氏之御，皆不自儒者传。故孔子……自诡鄙事，言君子不多能，为当世名士显人隐讳。及《儒行》称十五儒，《七略》疏晏子以下五十二家，皆粗明德行政教之趣而已，未及六艺也。其科于《周官》为师，儒绝而师假摄其名。……

今独以传经为儒，以私名则异，以达名类名则偏。要之题号由古今异，儒犹道矣。儒之名于古通为术士，于今专为师氏之守。道之名于古通为德行道艺，于今专为老聃之徒。……

太炎先生这篇文章在当时真有开山之功，因为他是第一个人提出“题号由古今异”的一个历史见解，使我们明白古人用这个名词有广狭不同的三种说法。太炎先生的大贡献在于使我们知道“儒”字

的意义经过了一种历史的变化，从一个广义的，包括一切方术之士的“儒”，后来竟缩小到那“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼”的狭义的“儒”。这虽是太炎先生的创说，在大体上是完全可以成立的。《论语》记孔子对他的弟子说：

女为君子儒，毋为小人儒。

这可见当孔子的时候，“儒”的流品是很杂的，有君子的儒，也有小人的儒。向来的人多蔽于成见，不能推想这句话的涵义。若依章太炎的说法，当孔子以前已有那些广义的儒，这句话就很明白了。

但太炎先生的说法，现在看来，也还有可以修正补充之处。他的最大弱点在于那“类名”的儒。(其实那术士通称的“儒”才是类名。)他在那最广义的儒之下，另立一类“六艺之人”的儒。此说的根据只有《周礼》的两条郑玄注。无论《周礼》是否可信，《周礼》本文只是一句“儒以道得民”和一句“联师儒”，这里并没有儒字的定义。郑玄注里说儒是“有六艺以教民者”，这只是一个东汉晚年的学者的说法，我们不能因此就相信古代(周初)真有那专习六艺的儒。何况《周礼》本身就很可疑呢？

太炎先生说“儒之名于古通为术士”，此说自无可疑。但他所引证都是秦汉的材料，还不曾说明这个广义的儒究竟起于什么时代，他们的来历是什么，他们的生活是怎样的，他们同那狭义的孔门的儒有何历史的关系，他们同春秋战国之间的许多思想潮流又有何历史的关系。在这些问题上，我们不免都感觉不满足。

若如太炎先生的说法，广义的儒变到狭义的儒，只是因为“周之衰，保氏失其守”，故书算射御都不从儒者传授出来，而孔子也只好“自诡鄙事，言君子不多能，为当世名士显人隐讳”。这种说法，很难使我们满意。如果《周礼》本不可信，如果“保氏”之官本来就是一种乌托邦的制度，这种历史的解释就完全站不住了。

太炎先生又有《原道》三篇，其上篇之末有注语云：

儒家法家皆出于道,道则非出于儒也。

若依此说,儒家不过是道家的一个分派,那么,“儒”还够不上一个“类名”,更够不上“达名”了。若说这里的“儒”只是那狭义的私名的儒,那么,那个做儒法的共同源头的“道”和那最广义的“儒”可有什么历史关系没有呢?太炎先生说,“儒法者流削小老氏以为省”,(《原道上》)他的证据只有一句话:

孔父受业于征藏史,韩非传其书。(《原道上》)

姑且假定这个渊源可信,我们也还要问:那位征藏史(老聃)同那广义的“儒”又有什么历史关系没有呢?

为要补充引申章先生的说法,我现今提出这篇尝试的研究。

二

“儒”的名称,最初见于《论语》孔子说的

女为君子儒,毋为小人儒。

我在上文已说过,这句话使我们明白当孔子时已有很多的儒,有君子,有小人,流品已很杂了。我们要研究这些儒是什么样的人。

我们先看看“儒”字的古义。《说文》:

儒,柔也,术士之称。从人,需声。

术士是有方术的人;但为什么“儒”字有“柔”的意义呢?“需”字古与“耎”相通;《广雅·释诂》:“耎,弱也。”耎即是今“輭”字,也写作“软”字。“需”字也有柔软之意;《考工记》:“革,欲其荼白而疾浣之,则坚;欲其柔滑而腛脂之,则需。”郑注云:“故书,需作割。郑司农云,‘割读为柔需之需,谓厚脂之韦革柔需。’”《考工记》又云:“厚其帤则木坚,薄其帤则需。”此两处,“需”皆与“坚”对举,需即是柔耎之耎。柔软之需,引伸又有迟缓濡滞之意。《周易》彖传:“需,须也。”《杂卦传》:“需,不进也。”《周易》“泽于天上”(☱☰)为夬,而“云上于天”(☵☰)为需;夬是已下雨了,故为决断之象,而需

是密云未雨，故为迟待疑滞之象。《左传》哀六年："需，事之下也。"又哀十四年："需，事之贼也。"

凡从需之字，大都有柔弱或濡滞之义。"嬬，弱也。""孺，乳子也。""懦，驽弱者也。"(皆见《说文》)《孟子》有"是何濡滞也"。凡从耎之字，皆有弱义。"偄，弱也；"(《说文》)段玉裁说偄即是懦字。稻之软而黏者为"稬，"即今糯米的糯字。《广雅·释诂》："媆，弱也。"大概古时"需"与""耎"是同一个字，古音同读如弩，或如糯。朱骏声把从耎之字归入"乾"韵，从"需"之字归入"需"韵，似是后起的区别。

"儒"字从需而训柔，似非无故。《墨子·公孟篇》说：

公孟子戴章甫，搢忽，儒服而以见子墨子。

又说：

公孟子曰，君子必古言服，然后仁。

又《非儒篇》说：

儒者曰，君子必古言服，然后仁。

《荀子·儒效篇》说：

逢衣浅带，(《韩诗外传》作"博带")解果其冠，……是俗儒者也。

大概最古的儒，有特别的衣冠，其制度出于古代，(说详下)而其形式——逢衣，博带，高冠，搢笏——表出一种文弱迂缓的神气，故有"儒"之名。

所以"儒"的第一义是一种穿戴古衣冠，外貌表示文弱迂缓的人。

从古书所记的儒的衣冠上，我们又可以推测到儒的历史的来历。《墨子》书中说当时的"儒"自称他们的衣冠为"古服"。周时所谓"古"，当然是指那被征服的殷朝了。试以"章甫之冠"证之。《士冠礼记》云：

章甫，殷道也。

《礼记儒行》篇记孔子对鲁哀公说：

丘少居鲁，衣逢掖之衣；长居宋，冠章甫之冠。丘闻之也：君子之学也博，其服也乡。丘不知儒服。

孔子的祖先是宋人，是殷王室的后裔，所以他临死时还自称为“殷人”。(见《檀弓》)他生在鲁国，生于殷人的家庭，长大时还回到他的故国去住过一个时期。(《史记孔子世家》不记他早年居宋的事。但《儒行》篇所说无作伪之动机，似可信。)他是有历史眼光的人，他懂得当时所谓“儒服”其实不过是他的民族和他的故国的服制。儒服只是殷服，所以他只承认那是他的“乡”服，而不是什么特别的儒服。

从儒服是殷服的线索上，我们可以大胆的推想：最初的儒都是殷人，都是殷的遗民，他们穿戴殷的古衣冠，习行殷的古礼。这是儒的第二个古义。

我们必须明白，殷商的文化的中心虽在今之河南，——周之宋卫(卫即殷字，古读殷如衣，郼韦古音皆如衣，即殷字)——而东部的齐鲁皆是殷文化所被，殷民族所居。《左传》(《晏子春秋》外篇同)昭公二十年，晏婴对齐侯说：“昔爽鸠氏始居此地，季萴因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之。而后太公因之。”依《汉书地理志》及杜预《左传注》，有逢伯陵是殷初诸侯，蒲姑氏(《汉书》作薄姑氏)是殷周之间的诸侯。鲁也是殷人旧地。《左传》昭公九年，周王使詹桓伯辞于晋曰：“……及武王克商，蒲姑商奄，吾东土也。”孔颖达《正义》引服虔曰：“蒲姑，齐也；商奄，鲁也。”又定公四年，卫侯使祝佗私于苌弘曰：“……昔武王克商，成王定之。……分鲁公以大路大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，(大弓名)殷民六族——条氏，徐氏，萧氏，索氏，长勺氏，尾勺氏，——使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，(丑，众也)以法则周公，用即命于周；是使之职事于鲁，以昭周公之明德；分之土田陪敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器，因商奄之民，命以伯禽，而封于少皞之虚。”这可见鲁的地是商奄旧地，而又有新徙来的殷民六族。所以鲁有许多殷人遗俗，如“亳社”之祀，屡见于《春秋》。傅斯年先生前几年作“周东封与殷遗民”(附录)一文，证明鲁“为殷遗民之国”。他说：

《春秋》及《左传》有所谓"亳社"者，是一件很重要的事。"亳社"屡见于《春秋经》。以那样一个简略的二百四十年间之"断烂朝报"，所记皆是戎祀会盟之大事，而亳社独占一位置，则亳社在鲁之重要可知。且《春秋》记"亳社(《公羊》作《蒲社》)灾"在哀公四年，去殷商之亡已六百余年，(姑据《通鉴外纪》)……亳社犹有作用，是甚可注意之事实。且《左传》所记亳社，有两事尤关重要。哀七年，"以邾子益来，献于亳社"。……邾于殷为东夷，此等献俘，当与宋襄公"用鄫鄫子于次睢之社，欲以属东夷"一样，周人谄殷鬼而已。又定六年，"阳虎又盟公及三桓于周社，盟国人于亳社"。这真清清楚楚指示我们：鲁之统治者是周人，而鲁之国民是殷人。殷亡六七百年后之情形尚如此！

傅先生此论，我认为是最有见地的论断。

从周初到春秋时代，都是殷文化与周文化对峙而没有完全同化的时代。最初是殷民族仇视那新平定殷朝的西来民族，所以有武庚的事件，在那事件之中，东部的薄姑与商奄都加入合作。《汉书·地理志》说：

齐地，……汤时有逢公柏陵，殷末有薄姑氏，皆为诸侯，国此地。至周成王时，薄姑氏与四国共作乱，成王灭之，以封师尚父，是为太公。(《史记·周本纪》也说："东伐淮夷，残奄，迁其君薄姑。"《书序》云："成王既践奄，将迁其君于薄姑。周公告召公，作《将薄姑》。"但皆无灭蒲姑以封太公的事。)

《史记》的《周本纪》与《齐太公世家》都说太公封于齐是武王时的事。《汉书》明白的抛弃那种旧说，另说太公封齐是在成王时四国乱平之后。现在看来，《汉书》所说，似近于事实。不但太公封齐在四国乱后；伯禽封鲁也应该在周公东征四国之后。"四国"之说，向来不一致：《诗毛传》以管，蔡，商，奄为四国；孔颖达《左传正义》说杜注的"四国"为管，蔡，禄父(武庚)，商奄。《尚书·多方》开端即云：

惟五月丁亥，王来自奄，至于宗周。周公曰："王若曰：猷告尔四国多方：惟尔殷侯尹民……"

此时武庚管蔡已灭，然而还用"四国"之名，可见管蔡武庚不在"四国"之内。"四国"似是指东方的四个殷旧部，其一为殷本部，其二为商奄，(奄有大义，"商奄"犹言"大商"，犹如说"大罗马""大希腊"。)其三为薄姑，其四不能确定，也许即是"徐方"。此皆殷文化所被之地。薄姑灭，始有齐国；商奄灭，始有鲁国。而殷本部分为二：其一为宋，承殷之后，为殷文化的直接继承者；其一为卫，封给康叔，是新朝用来监视那残存的宋国的。此外周公还在洛建立了一个成周重镇。

我们现在读《大诰》，《多士》，《多方》，《康诰》，《酒诰》，《费誓》等篇，我们不能不感觉到当时的最大问题是镇抚殷民的问题。在今文《尚书》二十九篇中，这个问题要占三分之一的篇幅。(《书序》百篇之中，有《将薄姑》，又有《亳姑》。)其问题之严重，可以想见。看现在的零碎材料，我们可以看出两个步骤：第一步是倒殷之后，还立武庚，又承认东部之殷旧国。第二步是武庚四国叛乱之后，周室的领袖决心用武力东征，灭殷四国，建立了太公的齐国，周公的鲁国。同时又在殷虚建立了卫国，在洛建立了新洛邑。然而周室终不能不保留一个宋国，大概还是承认那个殷民问题的严重性，所以不能不在周室宗亲(卫与鲁)外戚(齐)的包围监视之下保存一个殷民族文化的故国。

所以在周初几百年之间，东部中国的社会形势是一个周民族成了统治阶级，镇压着一个下层被征服被统治的殷民族。傅斯年先生说"鲁之统治者是周人，而鲁之国民是殷人。"(引见上文)这个论断可以适用于东土全部。这形势颇像后世东胡民族征服了中国，也颇像北欧的民族征服了罗马帝国。以文化论，那新起的周民族自然比不上那东方文化久远的殷民族，所以周室的领袖在那开国的时候也不能不尊重那殷商文化。《康诰》最能表示这个态度：

王曰，呜呼，封，汝念哉！……往敷求于殷先哲王，用保乂民。汝丕远惟商耇成人，宅心知训。……

同时为政治上谋安定,也不能不随顺着当地人民的文化习惯。《康诰》说:

汝陈时臬司,师兹殷罚有伦。……

汝陈时臬事,罚蔽殷彝,用其义刑义杀。……

此可证《左传》定公四年祝佗说的话是合于历史事实的。祝佗说成王分封鲁与卫,“皆启以商政,疆以周索”;而他封唐叔于夏虚,则“启以夏政,疆以戎索。”(杜注:“皆,鲁卫也。启,开也。居殷故地,因其风俗,开用其政。疆理土地以周法。索,法也。”)但统治者终是统治者,他们自有他们的文化习惯,不屑模仿那被征服的民族的文化。况且新兴的民族看见那老民族的灭亡往往由于文化上有某种不适于生存的坏习惯,所以他们往往看不起被征服民族的风俗。《酒诰》一篇便是好例:

王曰,封,我西土……尚克用文王教,不腆于酒,故我至于今,克受殷之命。

这是明白的自夸西土民族的胜利是因为没有堕落的习惯。再看他说:

古人有言曰:“人无于水监,当于民监。”今惟殷墜厥命,我其可不大监抚于时。

这就是说:我们不要学那亡国民族的坏榜样!但最可注意的是《酒诰》的末段对于周的官吏,有犯酒禁的,须用严刑:

汝勿佚,尽执拘以归于周,予其杀。

但殷之旧人可以不必如此严厉办理:

又惟殷之迪诸臣惟工,乃湎于酒,勿庸杀之,姑惟教之。

在这处罚的歧异里,我们可以窥见那统治民族一面轻视又一面放任那被征服民族的心理。

但殷民族在东土有了好几百年的历史,人数是很多的;虽没有政治势力,他们的文化的潜势力是不可侮视的。孔子说过:

周因于殷礼,所损益可知也。

这是几百年后一个有历史眼光的人的估计，可见周朝的统治者虽有“所损益”，大体上也还是因袭了殷商的制度文物。这就是说，“殪戎殷”之后，几百年之中，殷商民族文化终久逐渐征服了那人数较少的西土民族。

殷周两民族的逐渐同化，其中自然有自觉的方式，也有不自觉的方式。不自觉的同化是两种民族文化长期接触的自然结果，一切民族都难逃免，我们不用说他。那自觉的同化，依我们看来，与“儒”的一个阶级或职业很有重大的关系。

在那个天翻地覆的亡国大变之后，昔日的统治阶级沦落作了俘虏，作了奴隶，作了受治的平民。《左传》里祝佗说：

> 分鲁公以……殷民六族——条氏，徐氏，萧氏，索氏，长勺氏，尾勺氏，——使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周；是使之职事于鲁，以昭周公之明德。分之土田陪敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器。……分康叔以……殷民七族——陶氏，施氏，繁氏，锜氏，樊氏，饥氏，终葵氏。……

这是殷商亡国时的惨状的追述。这十几族都有宗氏，都有分族类丑，自然是胜国的贵族了；如今他们都被分给那些新诸侯去“职事”于鲁卫，——这就是去做臣仆。那些分封的彝器是战胜者的俘获品，那些“祝宗卜史”是亡国的俘虏。那战胜的统治者吩咐他们道：

> 多士，昔朕来自奄，予大降尔四国民命。我乃明致天罚，移尔遐逖，比事臣我宗，多逊！……今予惟不尔杀，……亦惟尔多士攸服奔走臣我多逊，尔乃尚有尔土，尔乃尚宁干止。尔克敬，天惟畀矜尔。尔不克敬，尔不啻不有尔土，予亦致天之罚于尔躬！（《多士》；参看《多方》。）

这是何等严厉的告诫奴虏的训词！这种奴虏的生活是可以想见的了。

但我们知道，希腊的知识分子做了罗马战胜者的奴隶，往往从奴隶里爬出来做他们的主人的书记或家庭教师。北欧的野蛮民族

打倒了罗马帝国之后，终于被罗马天主教的长袍教士征服了，倒过来做了他们的徒弟。殷商的知识分子，——王朝的贞人，太祝，太史以及贵族的多士，——在那新得政的西周民族之下，过的生活虽然是惨痛的奴虏生活，然而有一件事是殷民族的团结力的中心，也就是他们后来终久征服那战胜者的武器，——那就是殷人的宗教。

我们看殷虚（安阳）出土的遗物与文字，可以明白殷人的文化是一种宗教的文化。这个宗教根本上是一种祖先教。祖先的祭祀在他们的宗教里占一个很重要的地位。丧礼也是一个重要部分。（详下）此外，他们似乎极端相信占卜：大事小事都用卜来决定。如果《鸿范》是一部可信的书，那么，占卜之法到了殷商的末期已起了大改变，用龟卜和用兽骨卜之法之外，还有用蓍草的筮法，与卜并用。

这种宗教需用一批有特别训练的人。卜筮需用"卜筮人"；祭祀需用祝官；丧礼需用相礼的专家。在殷商盛时，祝宗卜史自有专家。亡国之后，这些有专门知识的人往往沦为奴虏，或散在民间。因为他们是有专门的知识技能的，故往往能靠他们的专长换得衣食之资。他们在殷人社会里，仍旧受人民的崇敬；而统治的阶级，为了要安定民众，也许还为了他们自己也需要这种有知识技能的人，所以只须那些"多士攸服奔走臣我多逊"，也就不去过分摧残他们。这一些人和他们的子孙，就在那几百年之中，自成了一个特殊阶级。他们不是那新朝的"士"；"士"是一种能执干戈以卫社稷的武士阶级，是新朝统治阶级的下层。他们只是"儒"。他们负背着保存故国文化的遗风，故在那几百年社会骤变，民族混合同化的形势之中，他们独能继续保存殷商的古衣冠，——也许还继续保存了殷商的古文字言语。（上文引的《墨子》《公孟篇》与《非儒篇》，都有"古言服"的话。我们现在还不明白殷周民族在语言文字上有多大的区别。）在他们自己民族的眼里，他们是"殷礼"（殷的宗教文化）的保存者与宣教师。在西周民族的眼里，他们是社会上多材艺的人，是贵族阶级的有用的清客顾问，是多数民众的安慰者。他们虽然不是新朝的"士"，但在那成周宋卫齐鲁诸国

的绝大多数的民众之中，他们要算是最高等的一个阶级了。所以他们和“士”阶级最接近，西周统治阶级也就往往用“士”的名称来泛称他们。《多士》篇开端就说：

惟三月，周公初于新邑洛，用告商王士。

王若曰：尔殷遗多士！

下文又说：

王若曰：尔殷多士！……

王曰：告尔殷多士！

《多方》篇有一处竟是把“殷多士”特别分开来了：

王曰：呜呼，猷告尔有方多士，暨殷多士。

《大雅·文王》之诗更可以注意。此诗先说周士：

陈锡哉周，侯（维）文王孙子。文王孙子，本支百世。凡周之士，不显亦世。世之不显，厥犹翼翼。思皇多士，生此王国。王国克生，维周之桢。济济多士，文王以宁。

次说殷士：

商之孙子，其丽不亿。上帝既命，侯（维）于周服。侯服于周，天命靡常。

殷士肤敏，祼将于京。厥作祼将，常服黼冔。王之荩臣，无念尔祖。

前面说的是新朝的士，是“文王孙子，本支百世”。后面说的是亡国的士，是臣服于周的殷士。看那些漂亮的，手腕敏捷的殷士，在那王朝大祭礼里，穿戴着殷人的黼冔，（《士冠礼记》：“周弁，殷冔，夏收”。）捧着鬯酒，替主人送酒灌尸。这真是一幕“青衣行酒”的亡国惨剧了！（毛传以“殷士”为“殷侯”，殊无根据。《士冠礼记》所谓“殷冔”，自是士冠。）

大概周士是统治阶级的最下层，而殷士是受治遗民的最上层。一般普通殷民，自然仍旧过他们的农工商的生活，如《多方》说的“宅尔宅，畋尔田”。《左传》昭十六年郑国子产说，“昔我先君桓公与商人皆出自周，庸次比偶，以艾杀此地，斩之蓬蒿藜藋，而共处之。

世有盟誓，以相信也，曰：‘尔无我叛，我无强贾，毋或匄夺；尔有利市宝贿，我勿与知。’恃此质誓，故能相保，以至于今。”徐中舒先生曾根据此段文字，说：“此‘商人’即殷人之后而为商贾者。”又说：“商贾之名，疑即由殷人而起。”（《国学论丛》一卷一号，页一一一）此说似甚有理。“商”之名起于殷贾，正如“儒”之名起于殷士。此种遗民的士，古服古言，自成一个特殊阶级；他们那种长袍大帽的酸样子，又都是彬彬知礼的亡国遗民，习惯了“犯而不校”的不抵抗主义，所以得着了“儒”的浑名。儒是柔懦之人，不但指那逢衣博带的文绉绉的样子，还指那亡国遗民忍辱负重的柔道人生观。（傅斯年先生疑心“儒”是古代一个阶级的类名，亡国之后始沦为寒士，渐渐得着柔懦的意义。此说亦有理，但此时尚未有历史证据可以证明“儒”为古阶级。）

柔逊为殷人在亡国状态下养成的一种遗风，与基督教不抵抗的训条出于亡国的犹太民族的哲人耶稣，似有同样的历史原因。《左传》昭公七年所记孔子的远祖正考父的鼎铭，虽然是宋国的三朝佐命大臣的话，已是很可惊异的柔道的人生观了。正考父曾“佐戴武宣”三朝；据《史记·十二诸侯年表》，宋戴公元年当周宣王二十九年（前七九九），武公元年当平王六年（前七六五），宣公元年当平王二十四年（前七四七）。他是西历前八世纪前半的人，离周初已有三百多年了。他的鼎铭说：

> 一命而偻，再命而伛，三命而俯，循墙而走，亦莫余敢侮。饘于是，鬻于是，以餬余口。

这是殷民族的一个伟大领袖的教训。儒之古训为柔，岂是偶然的吗？

不但柔道的人生观是殷士的遗风，儒的宗教也全是“殷礼”。试举三年之丧的制度作一个重要的例证。十几年前，我曾说三年之丧是儒家所创，并非古礼；当时我曾举三证：

> （1）《墨子·非儒篇》说儒者之礼曰：“丧父母三年。”……此明说三年之丧是儒者之礼。

(2)《论语》记宰我说三年之丧太久了,一年已够了。孔子弟子中尚有人不认此制合礼,可见此非当时通行之俗。

(3)孟子劝滕世子行三年之丧,滕国的父兄百官皆不愿意,说道:"吾宗国鲁先君莫之行,吾先君亦莫之行也。"鲁为周公之国,尚不曾行过三年之丧。(《中国哲学史大纲》上,页一三二)

我在五六年前还信此说,所以在"三年丧服的逐渐推行"(《武汉大学文哲季刊》第一卷二号)一篇里,我还说"三年之丧只是儒家的创制"。我那个看法,有一个大漏洞,就是不能解释孔子对宰我说的

夫三年之丧,天下之通丧也。

如果孔子不说诳,那就是滕国父兄百官扯谎了。如果"鲁先君莫之行",如果滕国"先君亦莫之行",那么,孔子如何可说这是"天下之通丧"呢?难道是孔子扯了谎来传教吗?

傅斯年先生前几年作"周东封与殷遗民",他替我解决了这个矛盾。他说:

孔子之"天下",大约即是齐鲁宋卫,不能甚大。……三年之丧,在东国,在民间,有相当之通行性,盖殷之遗礼,而非周之制度。当时的"君子(即统治者)三年不为礼,礼必坏;三年不为乐,乐必崩",而士及其相近之阶级则渊源有自,"齐以殷政"者也。试看关于大孝,三年之丧,及丧后三年不做事之代表人物,如太甲,高宗,孝己,皆是殷人。而"君薨,百官总己以听于冢宰者三年",全不见于周人之记载。

傅先生的说法,我完全可以接受,因为他的确解答了我的困难。我从前说的话,有一部分是不错的,因为三年之丧确是"儒"的礼;但我因为滕鲁先君不行三年丧制,就不信"天下之通丧"之说,就以为是儒家的创制,而不是古礼,那就错了。傅先生之说,一面可以相信滕鲁的统治阶级不曾行此礼,一面又可以说明此制行于那绝大多数的民众之中,说它是"天下之通丧"也不算是过分的宣传。

我可以替傅先生添一些证据。鲁僖公死在他的三十三年十一

月乙巳(十二日),次年(文公元年)夏四月葬僖公,又次年(文公二年)冬“公子遂如齐纳币”,为文公聘妇。《左传》说,“礼也。”《公羊传》说,“讥丧娶也。娶在三年之外,则何讥乎丧娶?三年之内不图昏。”此可证鲁侯不行三年丧。此一事,左传认为“礼也”,杜预解说道:“僖公丧终此年十一月,则纳币在十二月也。”然而文公死于十八年二月,次年正月“公子遂如齐逆女;三月,遂以夫人妇姜至自齐”。杜预注云:“不讥丧娶者,不待贬责而自明也!”此更是鲁侯不行三年丧的铁证了。《左传》昭公十五年,

> 六月乙丑,王太子寿卒。
>
> 秋八月戊寅,王穆后崩。
>
> 十二月,晋荀跞如周葬穆后。籍谈为介。既葬,除丧,以文伯(荀跞)宴,樽以鲁壶。王曰,“伯氏,诸侯皆有以镇抚王室,晋独无有,何也?”……籍谈归,以告叔向,叔向曰,“王其不终乎?吾闻之,所乐必卒焉。今王乐忧。……王一岁而有三年之丧二焉(杜注:“天子绝期,唯服三年,故后虽期,通谓之三年。”)于是乎以丧宾宴,又求彝器,乐忧甚矣。
>
> ……三年之丧,虽贵遂服,礼也。王虽弗遂,宴乐以早,亦非礼也。……”

这可证周王朝也不行三年丧制。《孟子》所记滕国父兄百官的话可算是已证实了。

周王朝不行此礼,鲁滕诸国也不行此礼,而孔子偏大胆的说,“三年之丧,天下之通丧也。”《论语》记子张问:“书云,‘高宗谅阴,三年不言。’何谓也?”孔子直对他说:“何必高宗?古之人皆然。君薨,百官总己以听于冢宰,三年。”《檀弓》有这样一段:

> 子张之丧,公明仪为志焉。褚幕,丹质,蚁结于四隅,殷士也。

孔子子张都是殷人,在他们的眼里嘴里,“天下”只是那大多数的殷商民众,“古之人”也只是殷商的先王。这是他们的民族心理的自然

表现，其中自然也不免带一点殷人自尊其宗教礼法的宣传意味。到了孟子，他竟说三年丧是“自天子达于庶人，三代共之”的了。到《礼记·三年问》的作者，他竟说三年丧“是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由来者也！”果然，越到了后来，越“未有知其所由来者也”，直到傅斯年先生方才揭破了这一个历史的谜！

三年之丧是“儒”的丧礼，但不是他们的创制，只是殷民族的丧礼，——正如儒衣儒冠不是他们的创制，只是殷民族的乡服。《孟子》记滕国的父兄百官反对三年之丧时，他们说：

> 且志曰，“丧祭从先祖，曰，吾有所受之也。”

这句话当然是古政治家息事宁人的绝好原则，最可以解释当时殷周民族各自有其丧祭制度的政治背景。统治阶级自有其周社，一般“国人”自有其亳社；前者自行其“既葬除服”的丧制，后者自行其“天下之通丧”。

三

我们现在要看看“儒”的生活是怎样的。

孔子以前，儒的生活是怎样的，我们无从知道了。但我疑心《周易》的“需”卦，似乎可以给我们一点线索。儒字从需，我疑心最初只有一个“需”字，后来始有从人的“儒”字。需卦之象为云上于天，为密云不雨之象，故有“需待”之意。(象传：需，须也。)《象传》说此卦象为“君子以饮食宴乐”。《序卦传》说：“需者，饮食之道也。”《彖传》说：

> 需，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。

程颐《易传》说此节云：

> 以险在于前，未可遽进，故需待而行也。以乾之刚健，而能需待不轻动，故不陷于险，其义不至于困穷也。

这个卦好像是说一个受压迫的人，不能前进，只能待时而动，以免陷于危险；当他需待之时，别的事不能做，最好是自餬其口，故需为

饮食之道。这就很像殷商民族亡国后的"儒"了。这一卦的六爻是这样的:

初九,需于郊,利用恒,无咎。

《象》曰:"需于郊,"不犯难行也。"利用恒,无咎,"未失常也。

九二,需于沙,小有言,终吉。

《象》曰:"需于沙,"衍(愆)在中也。虽"小有言",以吉终也。

九三,需于泥,致寇至。

《象》曰:"需于泥,"灾在外也。自我"致寇",敬慎不败也。

六四,需于血,出自穴。

《象》曰:"需于血,"顺以听也。

九五,需于酒食,贞吉。

《象》曰:"酒食贞吉,"以中正也。

上六,入于穴,有不速之客三人来,敬之,终吉。

《象》曰:"不速之客来,敬之,终吉,"虽不当位,未大失也。

这里的"需",都可作一种人解;此种人的地位是很困难的,是有"险在前"的,是必须"刚健而不陷"的。儒在郊,完全是在野的失势之人,必须忍耐自守,可以无咎。儒在沙,是自己站不稳的,所以说"衍(愆)在中也"。儒在泥,是陷在危险困难里了,有了外侮,只有敬慎,可以不败。儒在血,是冲突之象,他无力和人争,只好柔顺的出穴让人,故《象传》说为"顺以听也"儒在酒食,是有饭吃了,是他最适宜的地位。他回到穴里去,也还有麻烦,也还得用敬慎的态度去应付。——"需"是"须待"之象,他必须能忍耐待时;时候到了,人家"须待"他了,彼此相"需"了,他就有饭吃了。

《周易》制作的时代,已不可考了。《系辞传》有两处试提出作

《易》年代的推测：一处说：

> 《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不发，惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。

又一处说：

> 《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？是故《履》，德之基也；《谦》，德之柄也；《复》，德之本也；《恒》，德之固也；《损》，德之脩也；《益》，德之裕也；《困》，德之辨也；《井》，德之地也；《巽》，德之制也。《履》和而至，《谦》尊而光，《复》小而辨于物，《恒》杂而不厌，《损》先难而后易，《益》长裕而不设，《困》穷而通，《井》居其所而不迁，《巽》称而隐。《履》以和行，《谦》以制礼，《复》以自知，《恒》以一德，《损》以远害，《益》以兴利，《困》以寡怨，《井》以辨义，《巽》以行权。

《易》卦爻辞已有“箕子之明夷”，(《明夷》五爻)“王用享于岐山”(《升》四爻)的话，似乎不会是“文王与纣”的时代的作品。“文王囚居羑里而作《易》”的说法，也是更后起之说。《系辞》还是猜度的口气，可见得《系辞》以前尚没有文王作《易》的说法。《系辞》的推测作《易》年代，完全是根据于《易》的内容的一种很明显的人生观，就是“其辞危”，“惧以终始，其要无咎。”从第一卦的“君子终日乾乾夕惕若厉，无咎”，到第六十四卦的“有孚于饮酒，无咎”，全书处处表现一种忧危的人生观，教人戒惧修德，教人谦卑巽顺，其要归在于求“无咎”，在于“履虎尾不咥人”。《系辞》的作者认清了这一点，所以推测“作《易》者其有忧患乎？”这个观察是很有见地的。我们从这一点上也可以推测《易》的卦爻辞的制作大概在殷亡之后，殷民族受周民族的压迫最甚的一二百年中。书中称“帝乙归妹”，(《泰》五爻)“高宗伐鬼方，三年克之”，更可见作者是殷人。所谓“周易”，原来是殷民族的卜筮书的一种。经过了一个不短的时期，方才成为一部比较最通用的筮书。《易》的六十四卦，每卦取自然界或人事界的一个现象为

题，其中无甚深奥的哲理，而有一些生活常识的观察。“需”卦所说似是指一个受压迫的知识阶级，处在忧患险难的环境，待时而动，谋一个饮食之道。这就是“儒”。（“蒙”卦的初爻说：“发蒙，利用刑人，用说（脱）桎梏以往，吝。”这里说的也很像希腊的俘虏在罗马贵族家里替他的主人教儿子的情形。）

孔子的时候，有“君子儒”，也有“小人儒”。我们先说“小人儒”的生活是怎样的。

《墨子·非儒篇》有一段描写当时的儒：

> 夫（夫即彼）繁饰礼乐以淫人，久丧伪哀以谩亲；立命缓贫而高浩居，（毕沅据《孔子世家》。解浩居为傲倨）倍本弃事而安怠傲。贪于饮食，惰于作务，陷于饥寒，危于冻馁，无以违（避）之。是若人气，鼸鼠藏，而羝羊视，贲彘起。（贲即奔字）君子笑之，怒曰，“散人焉知良儒！”
>
> 夫（彼）□□□□，（孙诒让校，此处疑脱“春乞□□”四字）夏乞麦禾。五谷既收，大丧是随，子姓皆从，得厌饮食。

毕治数丧，足以至□矣。因人之家睬（财）以为□，恃人之野以为尊。富人有丧，乃大说喜曰，“此衣食之端也！”这虽然是一个反儒的宗派说的话，却也有儒家自己的旁证。《荀子·儒效篇》说：

> 逢衣浅（《韩诗外传》作博）带，解果其冠，（杨倞注引《说苑》淳于髡述“邻圃之祠田，祝曰，蟹螺者宜禾，污邪者百车。”“蟹螺盖高地也，今冠盖亦比之。”）略法先王而足乱世术；缪学杂举，不知法后王而壹制度，不知隆礼义而杀诗书。……呼先王以欺愚者，而求衣食焉。得委积足以掩其口，则扬扬如也。随其长子，事其便辟，举（王念孙云：举读为相与之与）其上客，億然若终身之虏而不敢有他志。——是俗儒者也。

用战国晚期荀卿的话来比较墨子的话，我们可以相信，在春秋时期与战国时期之间，已有这种俗儒，大概就是孔子说的“小人儒”。

从这种描写上，我们可以看出他们的生活有几个要点：第一，他们是很贫穷的，往往“陷于饥寒，危于冻馁”；这是因为他们不务

农，不作务，是一种不耕而食的寄生阶级。第二，他们颇受人轻视与嘲笑，因为他们的衣食须靠别人供给；然而他们自己倒还有一种倨傲的遗风，“立命，缓贫，而高浩居”，虽然贫穷，还不肯抛弃他们的寄食——甚至于乞食——的生活。第三，他们也有他们的职业，那是一种宗教的职业：他们熟悉礼乐，人家有丧祭大事，都得请教他们。因为人们必须请他们治丧相礼，所以他们虽然贫穷，却有相当崇高的社会地位。骂他们的可以说他们“因人之野以为尊”；他们自己却可以说是靠他们的知识做“衣食之端”。第四，他们自己是实行“久丧”之制的，而他们最重要的谋生技能是替人家“治丧”。他们正是那殷民族的祖先教的教士，这是儒的本业。

从这种“小人儒”的生活里，我们更可以明白“儒”的古义；儒是殷民族的教士，靠他们的宗教知识为衣食之端。

其实一切儒，无论君子儒与小人儒，品格尽管有高低，生活的路子是一样的。他们都靠他们的礼教的知识为衣食之端，他们都是殷民族的祖先教的教士，行的是殷礼，穿的是殷衣冠。在那殷周民族杂居已六七百年，文化的隔离已渐渐泯灭的时期，他们不仅仅是殷民族的教士，竟渐渐成了殷周民族共同需要的教师了。

《左传》昭公七年记孟僖子自恨不能相礼，“乃讲学之。苟能礼者，从之。”《左传》又说，孟僖子将死时，遗命要他的两个儿子何忌与说去跟着孔子“学礼焉以定其位”。孔子的职业是一个教师，他说：

> 自行束脩以上，吾未尝无诲焉。

束脩是十脡脯，是一种最薄的礼物。《檀弓》有“古之大夫，束脩之问不出竟”的话，可证束脩是赠礼。孔子有“博学”“知礼”的名誉，又有“学而不厌，诲人不倦”的精神，故相传他的弟子有三千之多。这就是他的职业了。

孔子也很注重丧祭之礼，他作中都宰时，曾定制用四寸之棺，五寸之椁。（见《檀弓》有若的话）他承认三年之丧为“天下之通丧”，又建

立三年之丧的理论，说这是因为“子生三年然后免于父母之怀”。（《论语》十七）这都可表示他是殷民族的宗教的辩护者，正是“儒”的本色。《檀弓》记他临死之前七日，对他的弟子子贡说：

> 夏后氏殡于东阶之上，则犹在阼也。殷人殡于两楹之间，则与宾主夹之也。周人殡于西阶之上，则犹宾之也。而丘也，殷人也。予畴昔之夜，梦坐奠于两楹之间。夫明王不兴，而天下其孰能宗予？予殆将死也？

看他的口气，他不但自己临死还自认是殷人，并且还有“天下宗予”的教主思想。（看下章）

他和他的大弟子的生活，都是靠授徒与相礼两种职业。大概当时的礼俗，凡有丧事，必须请相礼的专家。《檀弓》说：

> 杜桥之母之丧，宫中无相，君子以为沽也。（《七经考文》引古本足利本，有“君子”二字，他本皆无。）

“沽”是寒贱之意。当时周民族已与殷民族杂居了六百年，同化的程度已很深了，所以鲁国的大夫士族也传染到了注重丧礼的风气。有大丧的人家，孝子是应该“昏迷不复自知礼”了，所以必须有专家相导。这正是儒的“衣食之端”。杜桥之母之丧，竟不用“相”，就被当时的“君子”讥为寒伧了。

孔子为人相丧礼，见于《檀弓》：（参看下文第六章引《曾子问》记孔子“从老聃助葬”）

> 国昭子之母死，问于子张曰：“葬及墓，男子妇人安位？”子张曰：“司徒敬子之丧，夫子相，男子西乡，妇人東乡。”

据《檀弓》，司徒敬子是卫国大夫。孔子在卫国，还为人相丧礼，我们可以推想他在鲁国也常有为人家相丧礼的事。《檀弓》说：

> 孔子之故人曰原壤，其母死，夫子助之沐椁。原壤登木曰：“久矣予之不托于音也。”歌曰：
>
> 貍首之斑然，
>
> 执女手之卷然。

夫子为弗闻也者而过之。从者曰，“子未可以已乎？”夫子曰：“丘闻之，亲者毋失其为亲也，故者毋失其为故也。”

这一个不守礼法的朋友好像不很欢迎孔二先生的帮忙；但他顾念故人，还要去帮他治椁。

他的弟子为人家相礼，《檀弓》记载最多。上文引的国昭子家的母丧，即是子张为相。《檀弓》说：

有若之丧，悼公吊焉。子游摈，由左。

摈即是相。又说：

子蒲卒，哭者呼“灭！”子皋曰，“若是野哉！”哭者改之。

这似是因为子皋相礼，所以他纠正主人之失。《檀弓》又记：

孔子之丧，公西赤为志焉。饰棺墙，置翣，设披，周也。设崇，殷也。绸练设旐，夏也。

子张之丧，公明仪为志焉。褚幕丹质，蚁结于四隅，殷士也。

按《士丧礼》的《既夕礼》，饰柩，设披，都用“商祝”为之。可见公西赤与公明仪为“志”，乃是执行《士丧礼》所说的“商祝”的职务。（郑玄注，“志谓章识”。当参考《既夕礼》，可见郑注不确。）从此点上，可以推知当时的“儒”不但是“殷士”，其实又都是“商祝”。《墨子·非儒篇》写那些儒者靠为人治丧为衣食之端，此点必须和《檀弓》与《士丧礼》《既夕礼》合并起来看，我们方才可以明白。《士丧礼》与《既夕礼》（即《士丧礼》的下篇）使我们知道当时的丧礼须用“祝”，其职务最繁重。《士丧礼》二篇中明说用“商祝”凡十次，用“夏祝”凡五次，泛称“祝”凡二十二次。旧注以为泛称“祝”者都是“周祝”，其说甚无根据。细考此两篇，绝无用周祝之处；其泛称“祝”之处，有一处确指“夏祝”，（“祝受巾巾之”）有两处确指“商祝”。（“祝又受米，奠于贝北；”又下篇“祝降，与夏祝交于阶下。”）其他不明说夏与商之处，大概都是指“商祝”，因为此种士丧礼虽然偶有杂用夏周礼俗之处，其根本的礼节仍是殷礼，故相礼的祝人当然以殷人为主。明白了当时丧礼里“商祝”的重要，我们才

可以明白《檀弓》所记丧家的“相”，不仅是宾来吊时的“摈者”，(《士丧礼》另有“摈者”)也不仅是指导礼节的顾问。其实还有那最繁重的“祝”的职务。因为这种职务最繁重，所以那些儒者可以靠此为“衣食之端”。

在《檀弓》里，我们已可以看见当孔子的大弟子的时代，丧礼已有了不少的争论。

> (一)小敛之奠，子游曰，“于东方。”曾子曰，“于西方。”
>
> (二)卫司徒敬子死，子夏吊焉，主人未小敛，绖而往。子游吊焉，主人既小敛，子游出，绖而反哭。子夏曰，“闻之也欤？”曰，“闻诸夫子：主人未改服，则不绖。”
>
> (三)曾子袭裘而吊，子游裼裘而吊。曾子指子游而示人曰，“夫夫也，为习于礼者，如之何其裼裘而吊也！”主人既小敛，袒，括发，子游趋而出，袭裘带绖而入。曾子曰，“我过矣，我过矣；夫夫是也。”
>
> (四)曾子吊于负夏，主人既祖，填池，(郑注，填池当为奠彻，声之误也。)推柩而反之，降妇人而后行礼。从者曰，“礼与？”曾子曰，“夫祖者，且也。且，胡为其不可以反宿也？”从者又问诸子游曰“礼与？”子游曰，“饭于牖下，小敛于户内，大敛于阼，殡于客位，祖于庭，葬于墓，所以即远也。故丧事有进而无退。”
>
> (五)公叔木有同母异父之昆弟死，问于子游，子游曰，“其大功乎？”狄仪有同母异父之昆弟死，问于子夏，子夏曰，“我未之前闻也。鲁人则为之齐衰。”狄仪行齐衰。今之齐衰，狄仪之问也。

我们读了这些争论，真不能不起“累寿不能尽其学，当年不能行其礼”的感想。我们同时又感觉这种仪节上的斤斤计较，颇不像孔子的学风。孔子自己是能了解“礼之本”的，他曾说：

> 礼，与其奢也，宁俭。丧，与其易也，宁戚。(“易”字旧说纷纷，朱子根据《孟子》“易其田畴”一句，训易为治，谓“节文习熟”。)

《论语》的记者似乎没有完全了解这两句话，所以文字不大清楚。但一位心粗胆大的子路却听懂了，他说：

> 吾闻诸夫子：丧礼与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也。祭礼，与其敬不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也。(《檀弓》)

这才是孔子答林放问的"礼之本"。还有一位"堂堂乎"的子张也听懂了，他说：

> 士见危授命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。(《论语》十九)

"祭思敬，丧思哀"，也就是"礼之本"。我们看孔子对子路说："啜菽饮水尽其欢，斯之谓孝；敛手足形，还葬而无椁，称其财，斯之谓礼；"(《檀弓》；同书里，孔子答子游问丧具，与此节同意。)又看他在卫国时，遇旧馆人之丧，"一哀而出涕"，就"脱骖而赙之"，——这都可见他老人家是能见其大的，不是拘泥仪文小节的。最可玩味的是《檀弓》记的这一件故事：

> 孔子在卫，(也是一个殷文化的中心。)有送葬者，而夫子观之，曰，"善哉！足以为法矣。……其往也如慕，其反也如疑。"子贡曰，"岂若速反而虞乎？"(既葬，"迎精而反，日中祭之于殡宫，以安之"为虞祭。)子曰，"小子识之，我未之能行也。"

孔子叹赏那人的态度，而他的弟子只能计较仪节的形式。所以他那些大弟子，都是"习于礼者"，只能在那些达官富人的丧事里，指手画脚的评量礼节，较量袭裘与裼裘的得失，辨论小敛之奠应在东方或在西方。《檀弓》所记，已够使人厌倦，使人失望，使人感觉孔子的门风真是及身而绝了！

我们读了这种记载，可以想像那些儒者的背景。孔子和这班大弟子本来都是殷儒商祝，孔子只是那个职业里出来的一个有远见的领袖，而他的弟子仍多是那个治丧相礼的职业中人，他们是不能完全跳出那种"因人之野以为尊"的风气之外的。孔子尽管教训他

们：

女为君子儒，毋为小人儒。

但“君子”“小人”的界限是很难画分的。他们既须靠治丧相礼为“衣食之端”，就往往不能讲气节了。如齐国国昭子之母之丧，他问子张：

丧及墓，男子妇人安位？

子张说：

司徒敬子之丧，夫子相，男子西乡，妇人东乡。

可是主人不赞成这个办法，他说：

噫，毋曰我丧也斯沾。（此句郑玄读：“噫，毋！曰我丧也斯沾。”说曰：“噫，不寤之声。毋者，禁止之辞。斯，尽也。沾读曰觇，觇，视也。国昭子自谓齐之大家，有事人尽视之。”陈澔从郑说。郝敬与姚祭恒读“我丧也斯沾尔专之”为一句，释“沾尔”为沾沾尔，见杭大宗《续礼记集说》。我不能赞成旧说，改拟如此读法。他好像是说：“噫，别叫人说咎家的丧事那么贫样！”沾当是“沽”的小误。《檀弓》说：“杜桥之母之丧，宫中无相，君子以为沽也。”）尔专之。宾为宾焉，主为主焉。妇人从男子，皆西乡。

主人要那么办，“夫子”的大帽子也压不住，那位“堂堂乎张也”也就没有法子，只好依着他去做了。其实这班大儒自己也实在有招人轻侮之道。《檀弓》又记着一件很有趣的故事：

季孙之母死，哀公吊焉。曾子与子贡吊焉。阍人为君在，弗内也。曾子与子贡入于其厩而脩容焉。子贡先入，阍人曰，“乡者已告矣。”曾子后入，阍人辟之。涉内溜，卿大夫皆辟位，公降一等而揖之。——君子言之曰：“尽饰之道，斯其行者远矣。”

季孙为当时鲁国的最有权力的人，他的母丧真可说是“大丧”了。这两位大儒巴巴的赶来，不料因国君在内，阍人不让他们进去，他们就进季孙的马厩里去脩容；子贡修饰好了，还瞒不过阍人，不得进去；曾子装饰得更好，阍人不敢拦他，居然混进去了。里面的国君与大夫，看见此时有吊客进来，料想必是尊客，都起来致敬，国君还降

一等揖客。谁想这不过是两位改装的儒者赶来帮主人治丧相礼的呵！我们看了这种圣门的记载，再回想《墨子·非儒篇》描写的“五谷既收，大丧是随，子姓皆从，得厌饮食”，“富人有丧，乃大说喜”的情形，我们真不能不感觉到“君子儒”与“小人儒”的区别是很微细的了！

以上记“儒”的生活，我们只用那些我们认为最可信的史料。有意毁谤儒者，而描写不近情理的材料，如《庄子》记“大儒以诗礼发冢”的文字，我们不愿意引用。如果还有人觉得我在上文描写“儒”的生活有点近于有心毁谤孔门圣贤，那么，我只好请他平心静气想想孔子自己说他的生活：

> 出则事公卿，入则事父兄；丧事不敢不勉，不为酒困，——何有于我哉？（《论语》九）

在这里，我们可以看见一个“儒”的生活的概略。纵酒是殷民族的恶习惯，（参看前章引《酒诰》一段）论语里写孔子“不为酒困”，“唯酒无量，不及乱”，还可见酗酒在当时还是一个社会问题。“丧事不敢不勉”，是“儒”的职业生活。“出则事公卿”，也是那个不学稼圃的寄生阶级的一方面。

四

在前三章里，我们说明了“儒”的来历。儒是殷民族的礼教的教士，他们在很困难的政治状态之下，继续保存着殷人的宗教典礼，继续穿戴着殷人的衣冠。他们是殷人的教士，在六七百年中渐渐变成了绝大多数人民的教师。他们的职业还是治丧，相礼，教学；但他们的礼教已渐渐行到统治阶级里了，他们的来学弟子，已有周鲁公族的子弟了（如孟孙何忌，南宫适）；向他们问礼的，不但有各国的权臣，还有齐鲁卫的国君了。

这才是那个广义的“儒”。儒是一个古宗教的教师，治丧相礼之

外，他们还要做其他的宗教职务。《论语》记孔子的生活，有一条说：

乡人傩，“孔子”朝服而立于阼阶。

傩是赶鬼的仪式。《檀弓》说：

岁旱，穆公召县子而问焉，曰，“天久不雨，吾欲暴尫而奚若？”曰，“天久不雨而暴人之疾子，毋乃不可与？”“然则吾欲暴巫而奚若？”曰，“天则不雨而望之愚妇人，于以求之，毋乃已疏乎？”“徙市则奚若？”曰，“天子崩，巷市七日。诸侯薨，巷市三日。为之徙市，不亦可乎？”

县子见于《檀弓》凡六次，有一次他批评子游道：“汰哉叔氏，专以礼许人！”这可见县子大概也是孔子的一个大弟子。(《史记·仲尼弟子传》有县成，字子祺。《檀弓》称县子琐。)天久不雨，国君也得请教于儒者。这可见当时的儒者是各种方面的教师与顾问。丧礼是他们的专门，乐舞是他们的长技，教学是他们的职业，而乡人打鬼，国君求雨，他们也都有事，——他们真得要无所不知无所不能的了。《论语》记达巷党人称孔子“博学而无所成名”，孔子对他的弟子说：

吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。

《论语》又记：

大宰问于子贡曰，“夫子圣者欤？何其多能也？”子贡曰，“固天纵之将圣，又多能也。”子闻之曰，“大宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”

儒的职业需要博学多能，故广义的“儒”为术士的通称。

但这个广义的，来源甚古的“儒”，怎样变成了孔门学者的私名呢？这固然是孔子个人的伟大成绩，其中也有很重要的历史的原因。孔子是儒的中兴领袖，而不是儒教的创始者。儒教的伸展是殷亡以后五六百年的一个伟大的历史趋势；孔子只是这个历史趋势的最伟大的代表者，他的成绩也只是这个五六百年的历史运动的一个庄严灿烂的成功。

这个历史运动是殷遗民的民族运动。殷商亡国之后，在那几百

年中，人数是众多的，潜势力是很广大的，文化是继续存在的。但政治的势力都全在战胜的民族的手里，殷民族的政治中心只有一个包围在“诸姬”的重围里的宋国。宋国的处境是很困难的；我们看那前八世纪宋国一位三朝佐命的正考父的鼎铭：“一命而偻，再命而伛，三命而俯，循墙而走，”这是何等的柔逊谦卑！宋国所以能久存，也许是靠这种祖传的柔道。周室东迁以后，东方多事，宋国渐渐抬头。到了前七世纪的中叶，齐桓公死后，齐国大乱，宋襄公邀诸侯的兵伐齐，纳齐孝公。这一件事成功(前六四二)之后，宋襄公就有了政治的大欲望，他想继承齐桓公之后作中国的盟主。他把滕子婴齐捉了；又叫邾人把鄫子捉了，用鄫子来祭次睢之社，“欲以属东夷。”用人祭社，似是殷商旧俗。《左传》昭公十年，“季平子伐莒，取郠，献俘，始用人于亳社。”这样恢复一个野蛮的旧俗，都有取悦于民众的意思。宋襄公眼光注射在东方的殷商旧土，所以要恢复一个殷商宗教的陋俗来巴结东方民众。那时东方无霸国，无人与宋争长；他所虑者只有南方的楚国。果然，在盂之会，楚人捉了宋襄公去，后来又放了他。他还不觉悟，还想立武功，定霸业。泓之战(前六三八)，楚人大败宋兵，宋襄公伤股，几乎做了第二次的俘虏。当泓之战之前，

> 大司马固谏(大司马是公子目夷，即子鱼。“固”是形容“谏”字的副词。杜预误解“固”为公孙固，《史记·宋世家》作子鱼谏。不误。)曰：“天之弃商久矣。君将兴之，弗可赦也已。”(杜预误读“弗可。赦也已。”此五字当作一句读。子鱼先反对襄公争盟。到了将战，他却主张给楚兵一个痛快的打击，故下文力主趁楚师未既济时击之。丁声树先生说“弗”字乃“不之”二字之合。此句所含“之”字，正指敌人。既要做中兴殷商的大事，这回不可放过敌人了。)

这里忽然提出复兴殷商的大问题来，可见宋襄公的野心正是一个复兴民族的运动。不幸他的“妇人之仁”使他错过机会；大败之后，他还要替自己辩护，说，

> 君子不重伤，不禽二毛。……寡人虽亡国之余，不鼓不成列。

"亡国之余",这也可见殷商后人不忘亡国的惨痛。三百年后,宋君偃自立为宋王,东败齐,南败楚,西败魏,也是这点亡国遗憾的死灰复燃,也是一个民族复兴的运动。但不久也失败了。殷商民族的政治的复兴,终于无望了。

但在那殷商民族亡国后的几百年中,他们好像始终保存着民族复兴的梦想,渐渐养成了一个"救世圣人"的预言,这种预言是亡国民族里常有的,最有名的一个例子就是希伯来(犹太)民族的"弥赛亚"(Messiah)降生救世的悬记,后来引起了耶稣领导的大运动。这种悬记(佛书中所谓"悬记",即预言)本来只是悬想一个未来的民族英雄起来领导那久受亡国苦痛的民众,做到那复兴民族的大事业。但年代久了,政治复兴的梦想终没有影子,于是这种预言渐渐变换了内容,政治复兴的色彩渐渐变淡了,宗教或文化复兴的意味渐渐加浓了。犹太民族的"弥赛亚"原来是一个复兴英雄,后来却变成了一个救世的教主,这是一变;一个狭义的,民族的中兴领袖,后来却变成了一个救度全人类的大圣人,这一变更远大了。我们现在观察殷民族亡国后的历史,似乎他们也曾有过一个民族英雄复兴殷商的悬记,也曾有过一个圣人复起的预言。

我们试撇开一切旧说,来重读《商颂》的《玄鸟篇》:

> 天命玄鸟,降而生商,宅殷土芒芒。古帝命武汤,正域彼四方。
>
> 方命厥后,奄有九有。商之先后,受命不殆,在武丁孙子。
>
> 武丁孙子——武王靡不胜。龙旂十乘,大糦是承。
>
> 邦畿千里,维民所止。肇域彼四海,四海来假。
>
> 来假祁祁,景员维河。殷受命咸宜,百禄是何。

此诗旧说以为是祀高宗的诗。但旧说总无法解释诗中的"武丁孙子"。也不能解释那"武丁孙子"的"武王"。郑玄解作"高宗之孙子有武功有王德于天下者,无所不胜服。"朱熹说:"武王,汤号,而其后世亦以自称也。言武丁孙子,今袭汤号者,其武无所不胜。"这是

谁呢?殷自武丁以后,国力渐衰;史书所载,已无有一个无所不胜服的“武王”了。我看此诗乃是一种预言:先述那“正域彼四方”的武汤,次预言一个“肇域彼四海”的“武丁孙子——武王”。“大糦”旧说有二:《韩诗》说糦为“大祭”,郑玄训糦为“黍稷”,都是臆说。(朱骏声《说文通训定声》误记《商颂·烈祖》有“大糦是承”,训黍稷;又《玄鸟》有“大糦是承”,《韩诗》训为大祭。其实《烈祖》无此句。)我以为“糦”字乃是“鶒”字,即是“艰”字。艰字籀文作鶒,字损为糦。《周书·大诰》,“有大艰于西土,西土人亦不静。”“大艰”即是大难。这个未来的“武王”能无所不胜,能用“十乘”的薄弱武力,而承担“大艰”;能从千里的邦畿而开国于四海。这就是殷民族悬想的中兴英雄。(郑玄释“十乘”为“二王后,八州之大国”,每国一乘,故为十乘!)

但世代久了,这个无所不胜的“武王”始终没有出现,宋襄公中兴殷商的梦是吹破的了。于是这个民族英雄的预言渐渐变成了一种救世圣人的预言。《左传》(昭公七年)记孟僖子将死时,召其大夫曰:

> 吾闻将有达者,曰孔丘,圣人之后也,而灭于宋。其祖弗父何以有宋而授厉公。及正考父佐戴武宣,三命兹益共,故其鼎铭云:“一命而偻,再命而伛,三命而俯。循墙而走,亦莫敢余侮。饘于是,鬻于是,以糊余口。”其共也如是。臧孙纥有言曰:“圣人有明德者,若不当世,其后必有达人。”今其将在孔丘乎?

孟僖子死在昭公二十四年(纪元前五一八),其时孔子已是三十四岁了。如果这种记载是可信的,那就可见鲁国的统治阶级那时已注意到孔子的声望,并且注意到他的家世;说他是“圣人之后”,并且说他是“圣人之后”的“达者”。孟僖子引臧孙纥的话,臧孙纥自己也是当时人称为“圣人”的,《左传》(襄公二十二年)说:

> 臧武仲雨过御叔,御叔在其邑将饮酒,曰,“焉用圣人!我将饮酒而已。雨行,何以圣为!”

臧孙纥去国出奔时,孔子只有两岁。他说的“圣人有明德者,若不当

世，其后必有达人”，当然不是为孔丘说的，不过是一种泛论。但他这话也许是受了当时鲁国的殷民族中一种期待圣人出世的预言的暗示。这自然只是我的一个猜想；但孟僖子说，“吾闻将有达者曰孔丘，”这句话的涵义是说：“我听外间传说，将要有一位达人起来，叫做孔丘。”这可见他听见了外间民众纷纷说到这个殷商后裔孔丘，是一位将兴的达者或圣人；这种传说当然与臧孙纥的预言无关；但看孟僖子的口气，好像民间已有把那个三十多岁的孔丘认做符合某种悬记的话，所以他想到那位不容于鲁国的圣人臧孙纥的悬记，说“今其将在孔丘乎？”这就是说：这个预言要应在孔丘身上了。这就是说：民间已传说这个孔丘是一位将兴的达者了，臧孙纥也有过这样的话，现在要应验了。

所以我们可以假定，在那多数的东方殷民族之中，早已有一个“将有达者”的大预言。在这个预言的流行空气里，鲁国“圣人”臧孙纥也就有一种“圣人之后必有达者”的预言。我们可以猜想那个民间预言的形式大概是说：“殷商亡国后五百年，有个大圣人出来。”我们试读《孟子》，就可以知道“五百年”不是我的瞎说。孟子在他离开齐国最不得意的时候，对他的弟子充虞说：

> 五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周而来七百有余岁矣。以其数则过矣；以其时考之则可矣。夫天未欲平治天下也。如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？（《公孙丑》下）

在这一段话里，我们可以看出“五百年必有王者兴”乃是古来一句流行的预言，所以孟子很诧异这个“五百年”的预言何以至今还不灵验。但他始终深信这句五百年的悬记。所以《孟子》最后一章又说：

> 由尧舜至于汤，五百有余岁。……由汤至于文王，五百有余岁。……由文王至于孔子，五百有余岁。……由孔子而来，至于今，百有余岁。去圣人之世若此其未远也，近圣人之居若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔！（《尽心》下）

这样的低徊追忆不是偶然的事，乃是一个伟大的民族传说几百年流行的结果。

孔子生于鲁襄公二十二年(前五五一)，上距殷武庚的灭亡，已有五百多年。大概这个“五百年必有王者兴”的预言由来已久，所以宋襄公(泓之战在前六三八)正当殷亡后的第五世纪，他那复兴殷商的野心也正是那个预言之下的产儿。到了孔子出世的时代，那预言的五百年之期已过了几十年，殷民族的渴望正在最高度。这时期，忽然殷宋公孙的一个嫡系里出来了一个聪明睿知的少年，起于贫贱的环境里，而贫贱压不住他；生于“野合”的父母，甚至于他少年时还不知道其父的坟墓，然而他的多才多艺，使他居然战胜了一个当然很不好受的少年处境，使人们居然忘了他的出身，使他的乡人异口同声的赞叹他：

大哉孔子！博学而无所成名！

这样一个人，正因为他的出身特别微贱，所以人们特别惊异他的天才与学力之高，特别追想到他的先世遗泽的长久而伟大。所以当他少年时代，他已是民间人望所归了；民间已隐隐的，纷纷的传说：“五百年必有圣者兴，今其将在孔丘乎！”甚至于鲁国的贵族权臣也在背后议论道：“圣人之后，必有达者，今其将在孔丘乎！”

我们可以说，孔子壮年时，已被一般人认作那个应运而生的圣人了。这个假设可以解决《论语》里许多费解的谈话。如云：

子曰：天生德于予，桓魋其如予何？

如云：

子畏于匡，曰：文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？

如云：

子曰：凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！

这三段说话，我们平时都感觉难懂。但若如上文所说，孔子壮年以后在一般民众心目中已成了一个五百年应运而兴的圣人，这些话

就都不难懂了。因为古来久有那个五百年必有圣者兴的悬记,因为孔子生当殷亡之后五百余年,因为他出于一个殷宋正考父的嫡系,因为他那出类拔萃的天才与学力早年就得民众的崇敬,就被人期许为那将兴的达者,——因为这些原故,孔子自己也就不能避免一种自许自任的心理。他是不满意于眼前社会政治的现状的,

斗筲之人,何足算也!

他是很有自信力的,

苟有用我者,期月而已可也,三年有成。

他对于整个的人类是有无限同情心的,

鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与,而谁与?天下有道,丘不与易也。

所以他也不能不高自期许,把那五百年的担子自己挑起来。他有了这样大的自信心,他觉得一切阻力都是不足畏惧的了:"桓魋其如予何!""匡人其如予何!""公伯寮其如命何!"他虽不能上应殷商民族歌颂里那个"肇域彼四海"的"武王",难道不能做一个中兴文化的"文王"吗!

凤鸟与河图的失望,更可以证明那个古来悬记的存在。那个"五百年必有王者兴"的传说当然不会是那样干净简单的,当然还带着许多幼稚的民族神话。"天命玄鸟,降而生商",正是他的祖宗的"感生帝"的传说。凤鸟之至,河之出图,麒麟之来,大概都是那个五百年应运圣人的预言的一部分。民众当然深信这些;孔子虽然"不语怪力乱神",但他也不能完全脱离一个时代的民族信仰。他到了晚年,也就不免有时起这样的怀疑:

凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫!

"《春秋》绝笔于获麟",这个传说,也应该作同样的解释。《公羊传》说:

有以告者曰,"有麇而角者。"孔子曰:"孰为来哉!孰为来哉!"反袂拭面,涕沾袍。颜渊死,子曰,"噫,天丧予!"子路死,

子曰，“噫，天祝予！”西狩获麟，孔子曰，“吾道穷矣！”

《史记》，节取《左传》与《公羊传》，作这样的记载：

鲁哀公十四年春，狩大野，叔孙氏车子钼商获兽，以为不祥。仲尼视之，曰，“麟也。”取之。曰，“河不出图，洛不出书，吾已矣夫！”颜渊死，孔子曰，“天丧予！”及西狩见麟，曰，“吾道穷矣！”

孔子的谈话里时时显出他确有点相信他是受命于天的。“天生德于予”，“天之未丧斯文也”，“天丧予”，“下学而上达，知我者其天乎！”此等地方，若依宋儒“天即理也”的说法，无论如何讲不通。若用民俗学的常识来看此等话语，一切就都好懂了。《檀弓》记孔子将死的一段，也应该如此看法：

孔子蚤作，负手曳杖，消摇于门，歌曰：

泰山其颓乎？

梁木其坏乎？

哲人其萎乎？

既歌而入，当户而坐。子贡闻之，曰：“泰山其颓，则吾将安仰？梁木其坏，哲人其萎，则吾将安放？夫子殆将病也。”遂趋而入。夫子曰：“赐，尔来何迟也！夏后氏殡于东阶之上，则犹在阼也。殷人殡于两楹之间，则与宾主夹之也。周人殡于西阶之上，则犹宾之也。而丘也，殷人也。予畴昔之夜，梦坐奠于两楹之间。夫明王不兴，而天下其孰能宗予，予殆将死也。”盖寝疾七日而殁。

看他将死之前，明知道那“天下宗予”的梦想已不能实现了，他还自比于泰山梁木。在那“明王不兴，天下其孰能宗予”的慨叹里，我们还可以听见那“五百年必有王者兴”的古代悬记的尾声，还可以听见一位自信为应运而生的圣者的最后绝望的叹声。同时，在这一段话里，我们也可以看见他的同时人，他的弟子，和后世的人对他的敬仰的一个来源。《论语》记那个仪封人说：

二三子何患于丧(丧是失位,是不得意)乎?天下之无道也久矣。天将以夫子为木铎。

《论语》又记一件很可玩味的故事:

南宫适问于孔子曰:“羿善射,奡荡舟,俱不得其死焉。禹稷躬稼,而有天下。”孔子不答。南宫适出,子曰:“君子哉若人!尚德哉若人!”

南宫适是孟僖子的儿子,是孔子的侄女婿。他问这话,隐隐的表示他对于某方面的一种想望。孔子虽不便答他,却很明白他的意思了。再看《论语》记子贡替孔子辩护的话:

仲尼,日月也,……人虽欲自绝,其何伤于日月乎?多见其不知量也。

夫子之不可及也,犹天之不可阶而升也。夫子之得邦家者,所谓立之斯立,道之斯行,绥之斯来,动之斯和;其生也荣,其死也哀:——如之何其可及也!

这是当时的人对他的崇敬。一百多年后,孟子追述宰我子贡有若赞颂孔子的话,宰我说:

以予观于夫子,贤于尧舜远矣!

子贡说:

见其礼而知其政,闻其乐而知其德,由百世之后,等百世之王,莫之能违也。自生民以来,未有夫子也。

有若说:

岂惟民哉?麒麟之于走兽,凤皇之于飞鸟,太山之于丘垤,河海之于行潦,类也。圣人之于民,亦类也。出于其类,拔乎其萃,自生民以来,未有盛于夫子也。

孟子自己也说:

自生民以来,未有孔子也。

后来所谓“素王”之说,在这些话里都可以寻出一些渊源线索。孔子自己也曾说过:

文王既没，文不在兹乎？

这就是一个无冠帝王的气象。他自己担负起文王以来五百年的中兴重担子来了，他的弟子也期望他像“禹稷耕稼而有天下”，说他“贤于尧舜远矣”，说他为生民以来所未有，这当然是一个“素王”了。

孔子是一个热心想做一番功业的人，本来不甘心做一个“素王”的。我们看他议论管仲的话：

管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也？

这一段话最可以表示孔子的救世热肠，也最可以解释他一生栖栖皇皇奔走四方的行为。《檀弓》记他的弟子有若的观察：

昔者夫子失鲁司寇，将之荆，盖先之以子夏，又申之以冉有。以斯知不欲速贫也。

《论语》里有许多同样的记载：

子欲居九夷。或曰，“陋，如之何？”子曰，“君子居之，何陋之有？”

子曰，“道不行，乘桴浮于海，从我者其由欤？”

《论语》里记着两件事，曾引起最多的误解。一件是公山弗扰召孔子的事：

公山弗扰以费叛，召，子欲往。子路不说，曰，“末之也已，何必公山氏之之也？”子曰：“夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎？”

一件是佛肸召孔子的事：

佛肸召，子欲往。子路曰：“昔者由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔，（佛肸是晋国赵简子的中牟邑宰，据中牟以叛。）子之往也，如之何？”子曰：“然，有是言也。不曰坚乎，磨而不磷？不曰白乎，涅而不缁？吾岂匏瓜也

哉？焉能系而不食？”

后世儒者用后世的眼光来评量这两件事，总觉得孔子决不会这样看重两个反叛的家臣，决不会这样热中。疑此两事的人，如崔述(《洙泗考信录》卷二)，根本不信此种记载为《论语》所有的；那些不敢怀疑《论语》的人，如孔颖达(《论语正义》十七)，如程颐张栻(引见朱熹《论语集注》九)，都只能委曲解说孔子的动机。其实孔子的动机不过是赞成一个也许可以尝试有为的机会。从事业上看，“吾其为东周乎？”这就是说，也许我可以造成一个“东方的周帝国”哩。从个人的感慨上说，“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？”这就是说，我是想做事的，我不能像那串葫芦，挂在那儿摆样子，可是不中吃的。这都是很近情理的感想，用不着什么解释的。(王安石有《中牟》诗：“颓城百雉拥高秋，驱马临风想圣丘。此道门人多未悟，尔来千载判悠悠。”)

他到了晚年，也有时感慨他的壮志的消磨。最动人的是他的自述：

甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公！

这寥寥两句话里，我们可以听见一个“烈士暮年，壮心未已”的长叹。周公是周帝国的一个最伟大的创始者，东方的征服可说全是周公的大功。孔子想造成的“东周”，不是那平王以后的“东周”，(这个“东周”乃是史家所用名称，当时无用此名的。)乃是周公平定四国后造成的东方周帝国。但这个伟大的梦终没有实现的机会，孔子临死时还说：

夫明王不兴，而天下其孰能宗予，予殆将死也？

不做周公而仅仅做一个“素王”，是孔子自己不能认为满意的。但“五百年必有王者兴”的悬记终于这样不满意的应在他的身上了。

犹太民族亡国后的预言，也曾期望一个民族英雄出来，“做万民的君王和司令”(《以赛亚书》五五章，四节)，“使雅各众复兴，使以色列之中得保全的人民能归回，——这还是小事，——还要作外邦人的光，推行我(耶和华)的救恩，直到地的尽头”。(同书，四九章，六节)但到了后来，大卫的子孙里出了一个耶稣，他的聪明仁爱得了民众的推

戴，民众认他是古代先知预言的“弥赛亚”，称他为“犹太人的王”。后来他被拘捕了，罗马帝国的兵“给他脱了衣服，穿上一件朱红色袍子，用荆棘编作冠冕，戴在他头上，拿一根苇子放在他右手里；他们跪在他面前，戏弄他说‘恭喜犹太人的王阿！’”戏弄过了，他们带他出去，把他钉死在十字架上。犹太人的王“使雅各众复兴，使以色列归回”的梦想，就这样吹散了。但那个钉死在十字架上的殉道者，死了又“复活”了：“好像一粒芥菜子，这原是种子里最小的，等到长起来，却比各样菜都大，且成了一株树，天上的飞鸟来宿在他的枝上。”他真成了“外邦人的光，直到地的尽头”。

孔子的故事也很像这样的。殷商民族亡国以后，也曾期望“武丁孙子”里有一个无所不胜的“武王”起来，“大糦是承”，“肇域彼四海”。后来这个希望渐渐形成了一个“五百年必有王者兴”的悬记，引起了宋襄公复兴殷商的野心。这一次民族复兴的运动失败之后，那个伟大的民族仍旧把他们的希望继续寄托在一个将兴的圣王身上。果然，亡国后的第六世纪里，起来了一个伟大的“学而不厌，诲人不倦”的圣人。这一个伟大的人不久就得着了许多人的崇敬，他们认他是他们所期待的圣人；就是和他不同族的鲁国统治阶级里，也有人承认那个圣人将兴的预言要应在这个人身上。和他接近的人，仰望他如同仰望日月一样；相信他若得着机会，他一定能“立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和”。他自己也明白人们对他的期望，也以泰山梁木自待，自信“天生德于予”，自许要作文王周公的功业。到他临死时，他还做梦“坐奠于两楹之间”。他抱着“天下其孰能宗予”的遗憾死了，但他死了也“复活”了：“人能弘道，非道弘人”，他打破了殷周文化的藩篱，打通了殷周民族的畛域，把那含有部落性的“儒”抬高了，放大了，重新建立在六百年殷周民族共同生活的新基础之上：他做了那中兴的“儒”的不祧的宗主；他也成了“外邦人的光”，“声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，……凡有血气者莫不尊亲。”

五

孔子所以能中兴那五六百年来受人轻视的“儒”，是因为他认清了那六百年殷周民族杂居，文化逐渐混合的趋势，他知道那个富有部落性的殷遗民的“儒”是无法能拒绝那六百年来统治中国的周文化的了，所以他大胆的冲破那民族的界限，大胆的宣言：“吾从周！”他说：

> 夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。

这就是说，夏殷两个故国的文化虽然都还有部分的保存，——例如《士丧礼》里的夏祝商祝，——然而民族杂居太长久了，后起的统治势力的文化渐渐湮没了亡国民族的老文化，甚至于连那两个老文化的政治中心，杞与宋，都不能继续保存他们的文献了。杞国的史料现在已无可考。就拿宋国来看，宋国在那姬周诸国包围之中，早就显出被周文化同化的倾向来了。最明显的例子是谥法的采用。殷人无谥法，《檀弓》说：

> 幼名，冠字，五十以伯仲，死谥，周道也。

今考《宋世家》，微子启传其弟微仲，微仲传子稽，稽传丁公申，丁公申传湣公共，共传弟炀公熙，湣公子鲋弑炀公而自立，是为厉公。这样看来微子之后，到第四代已用周道，死后称谥了。——举此一端，可见同化的速度。在五六百年中，文献的丧失，大概是由于同化久了，虽有那些保存古服古体的“儒”，也只能做到一点抱残守缺的工夫，而不能挽救那自然的趋势。可是那西周民族却在那五六百年中充分吸收东方古国的文化；西周王室虽然渐渐不振了，那些新建立的国家，如在殷商旧地的齐鲁卫郑，如在夏后氏旧地的晋，都继续发展，成为几个很重要的文化中心。所谓“周礼”，其实是这五六百年中造成的殷周混合文化。旧文化里灌入了新民族的新血液，旧

基础上筑起了新国家的新制度，很自然的呈显出一种“粲然大备”的气象。《檀弓》有两段最可玩味的记载：

有虞氏瓦棺，夏后氏塈周，殷人棺椁，周人墙置翣。周人以殷人之棺椁葬长殇，以夏后氏之塈周葬中殇下殇，以有虞氏之瓦棺葬无服之殇。

仲宪言于曾子曰：“夏后氏用明器……殷人用祭器，……周人兼用之。……”

这都是最自然的现象。我们今日看北方的出殡，其中有披麻带孝的孝子，有和尚，有道士，有喇嘛，有军乐队，有纸扎的汽车马车，和《檀弓》记的同时有四种葬法，是一样的文化混合。孔子是个有历史眼光的人，他认清了那个所谓“周礼”并不是西周人带来的，乃是几千年的古文化逐渐积聚演变的总成绩，这里面含有绝大的因袭夏殷古文化的成分。他说：

殷因于夏礼，所损益，可知也。周因于殷礼，所损益，可知也。

这是很透辟的“历史的看法”。有了这种历史见解，孔子自然能看破，并且敢放弃那传统的“儒”的保守主义。所以他大胆的说：

周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。

在这句“吾从周”的口号之下，孔子扩大了旧“儒”的范围，把那个做殷民族的祝人的“儒”变做全国人的师儒了。“儒”的中兴，其实是“儒”的放大。

孔子所谓“从周”，我在上文说过，其实是接受那个因袭夏殷文化而演变出来的现代文化。所以孔子的“从周”不是绝对的，只是选择的，只是“择其善者而从之，其不善者而改之”。《论语》里说：

颜渊问为邦，子曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。乐则韶舞。放郑声，远佞人；郑声淫，佞人殆。

这是很明显的折衷主义。《论语》又记孔子说：

麻冕，礼也；今也纯。俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，

泰也。虽违众，吾从下。

这里的选择去取的标准更明显了。《檀弓》里也有同类的记载：

孔子曰："拜而后稽颡，颓乎其顺也。（郑注，此殷之丧拜也。）稽颡而后拜，颀乎其至也。（郑注，此周之丧拜也。）三年之丧，吾从其至者。"

殷既封而吊，周反哭而吊。孔子曰，"殷已悫，吾从周。"

殷练而祔，周卒哭而祔。孔子善殷。

这都是选择折衷的态度。《檀弓》又记：

孔子之丧，公西赤为志焉；饰棺墙，置翣，设披，周也。设崇，殷也。绸练设旐，夏也。

子张之丧，公明仪为志焉：褚幕丹质，蚁结于四隅，殷士也。

这两家的送葬的礼式不同，更可以使我们明了孔子和殷儒的关系。子张是"殷士"，所以他的送葬完全沿用殷礼。孔子虽然也是殷人，但他的教义早已超过那保守的殷儒的遗风了，早已明白宣示他的"从周"的态度了，早已表示他的选择三代礼文的立场了，所以他的送葬也含有这个调和三代文化的象征意义。

孔子的伟大贡献正在这种博大的"择善"的新精神。他是没有那狭义的畛域观念的。他说：

君子周而不比。

又说：

君子群而不党。

他的眼光注射在那整个的人群，所以他说：

君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。

他认定了教育可以打破一切阶级与界限，所以曾有这样最大胆的宣言：

有教无类。

这四个字在今日好像很平常；但在二千五百年前，这样平等的教育

观必定是很震动社会的一个革命学说。因为“有教无类”，所以孔子说：“自行束脩以上，吾未尝无诲焉”；所以他的门下有鲁国的公孙，有货殖的商人，有极贫的原宪，有在缧绁之中的公冶长。因为孔子深信教育可以摧破一切阶级的畛域，所以他终身“为之不厌，诲人不倦”。

孔子时时提出一个“仁”字的理想境界。“仁者人也”，这是最妥贴的古训。“井有仁焉”就是“井有人焉”。“仁”就是那用整个人类为对象的教义。最浅的说法是：

> 樊迟问仁，子曰，“爱人。”

进一步的说法，“仁”就是要尽人道，做到一个理想的人样子，这个理想的人样子也有浅深不同的说法：

> 樊迟问仁，子曰，“居处恭，执事敬，与人忠：虽之夷狄，不可弃也。”

这是最低限度的说法了。此外还有许多种说法：

> 樊迟问仁，子曰，“仁者先难而后获，可谓仁矣。”（比较孔子在别处对樊迟说的“先事后得”。）
>
> 司马牛问仁，子曰，“仁者其言也讱，为之难，言之得无讱乎？”
>
> 颜渊问仁，子曰，“克己复礼为仁。”
>
> 仲弓问仁，子曰，“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”

其实这都是“居处恭，执事敬，与人忠”引伸的意义。仁就是做人。用那理想境界的人做人生的目标，这就是孔子的最博大又最平实的教义。我们看他的大弟子曾参说的话：

> 士不可以不弘毅：任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？

“仁以为己任”，就是把整个人类看作自己的责任。耶稣在山上，看见民众纷纷到来，他很感动，说道：“收成是好的，可惜做工的人太

少了。”曾子说的“任重而道远”,正是同样的感慨。

从一个亡国民族的教士阶级,变到调和三代文化的师儒;用“吾从周”的博大精神,担起了“仁以为己任”的绝大使命,——这是孔子的新儒教。

“儒”本来是亡国遗民的宗教,所以富有亡国遗民柔顺以取容的人生观,所以“儒”的古训为柔懦。到了孔子,他对自己有绝大信心,对他领导的文化教育运动也有绝大信心,他又认清了那六百年殷周民族同化的历史实在是东部古文化同化了西周新民族的历史,——西周民族的新建设也都建立在那“周因于殷礼”的基础之上——所以他自己没有那种亡国遗民的柔逊取容的心理。“士不可以不弘毅:任重而道远”,这是这个新运动的新精神,不是那个“一命而偻,再命而伛,三命而俯”的柔道所能包涵的了。孔子说:

志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。

他的弟子子贡问他:伯夷叔齐饿死在首阳山下,怨不怨呢?孔子答道:

求仁而得仁,又何怨?

这都不是柔道的人生哲学了。这里所谓“仁”,无疑的,就是做人之道。孟子引孔子的话道:

志士不忘在沟壑,勇士不忘丧其元。

我颇疑心孔子受了那几百年来封建社会中的武士风气的影响,所以他把那柔懦的儒和杀身成仁的武士合并在一块,造成了一种新的“儒行”。《论语》说:

子路问成人,子曰:“若臧武仲之知,公绰之不欲。卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣。”曰:“今之成人者何必然。见利思义,见危授命,久要不忘平生之言,亦可以为成人矣。

“成人”就是“成仁”,就是“仁”。综合当时社会上的理想人物的各种

美德，合成一个理想的人格，这就是“君子儒”，这就是“仁”。但他又让一步，说“今之成人者”的最低标准，这个最低标准正是当时的“武士道”的信条。他的弟子子张也说：

士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。

曾子说：

可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。君子人欤？君子人也。

这就是“见危致命”的武士道的君子。子张又说：

执德不弘，信道不笃，焉能为有？焉能为亡？

子张是“殷士”，而他的见解已是如此，可见孔子的新教义已能改变那传统的儒，形成一种弘毅的新儒了。孔子曾说：

刚毅木讷近仁。

又说：

巧言令色，鲜矣仁。

他提倡的新儒行只是那刚毅勇敢，担负得起天下重任的人格。所以说：

仁者己欲立而立人，己欲达而达人。

又说：

君子……脩己以敬，……脩己以安人……脩己以安百姓。

这是一个新的理想境界，绝不是那治丧相礼以为衣食之端的柔懦的儒的境界了。

孔子自己的人格就是这种弘毅的人格。《论语》说：

子曰：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”子贡曰，“夫子自道也。”

子曰：“不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！”

叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：“汝奚不曰，‘其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔？’”

《论语》又记着一条有风趣的故事：

> 子路宿于石门,晨门曰,“奚自?”子路曰,“自孔氏。”曰,“是知其不可而为之者欤?”

这是当时人对于孔子的观察。“知其不可而为之”,是孔子的新精神。这是古来柔道的儒所不曾梦见的新境界。

但柔道的人生观,在孔门也不是完全没有相当地位的。曾子说:

> 以能问于不能,以多问于寡;有若无,实若虚;犯而不校:昔者吾友尝从事于斯矣。

这一段的描写,原文只说“吾友”,东汉的马融硬说“友谓颜渊”,从此以后,注家也都说是颜渊了。(现在竟有人说道家出于颜回了。)其实“吾友”只是我的朋友,或我的朋友们,二千五百年后人只可以“阙疑”,不必费心去猜测。如果这些话可以指颜渊,那么,我们也可以证明这些话是说孔子。《论语》不说过吗?

> 子入太庙,每事问。或曰:“孰谓鄹人之子知礼乎?入太庙,每事问!”子闻之曰,“是礼也。”

这不是有意的“以能问于不能,以多问于寡”吗?这不是“有若无,实若虚”吗?

> 子曰,“吾有知乎哉?无知也。有鄙夫问于我,空空如也。我叩其两端而竭焉。”

这不是“以能问于不能,以多问于寡;有若无,实若虚”吗?《论语》又记孔子赞叹“伯夷叔齐不念旧恶,怨是用希”,这不是“犯而不校”吗?为什么我们不可以说“吾友”是指孔子呢?为什么我们不可以说“吾友”只是泛指曾子“昔者”接近的某些师友呢?为什么我们不可以说这是孔门某一个时期(“昔者”)所“尝从事”的学风呢?

大概这种谦卑的态度,虚心的气象,柔逊的处世方法,本来是几百年来的儒者遗风,孔子本来不曾抹煞这一套,他不过不承认这一套是最后的境界,也不觉得这是唯一的境界罢了。(曾子的这一段话的下面,即是“可以托六尺之孤”一段;再下面,就是“士不可以不弘毅”一段。这三段话,

写出三种境界，最可供我们作比较。）在那个标举“成人”“成仁”为理想境界的新学风里，柔逊谦卑不过是其一端而已。孔子说得好：

恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。

恭与慎都是柔道的美德，——孟僖子称正考父的鼎铭为“共”，（恭）——可是过当的恭慎就不是“成人”的气象了。《乡党》一篇写孔子的行为何等恭慎谦卑！《乡党》开端就说：

孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。（郑注：便便，辩也。）

《论语》里记他和当时的国君权臣的问答，语气总是最恭慎的，道理总是守正不阿的。最好的例子是鲁定公问一言可以兴邦的两段：

定公问：“一言而可以兴邦，有诸？”

孔子对曰：“言不可以若是其几也。人之言曰，‘为君难，为臣不易。’如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎？”

曰：“一言而丧邦，有诸？”

孔子对曰：“言不可以若是其几也。人之言曰，‘予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。’如其善而莫之违也，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？”

他用这样婉转的辞令，对他的国君发表这样独立的见解，这最可以代表孔子的“温而厉”，“与人恭而有礼”的人格。

《中庸》虽是晚出的书，其中有子路问强一节，可以用来做参考资料：

子路问强。子曰：“南方之强欤？北方之强欤？抑而强欤？

“宽柔以教，不报无道，南方之强也。君子居之。

“衽金革，死而不厌，北方之强也。而强者居之。

“故君子和而不流，强哉矫。中立而不倚，强哉矫。国有道，不变塞焉，强哉矫。国无道，至死不变，强哉矫。”

这里说的话，无论是不是孔子的话，至少可以表示孔门学者认清了

当时有两种不同的人生观，又可以表示他们并不非薄那“宽柔以教，不报无道”(即是“犯而不校”)的柔道。他们看准了这种柔道也正是一种“强”道。当时所谓“南人”，与后世所谓“南人”不同。春秋时代的楚与吴，虽然更南了，但他们在北方人的眼里还都是“南蛮”，够不上那柔道的文化。古代人所谓“南人”似乎都是指大河以南的宋国鲁国，其人多是殷商遗民，传染了儒柔的风气，文化高了，世故也深了，所以有这种宽柔的“不报无道”的教义。

这种柔道本来也是一种“强”，正如《周易彖传》说的“谦尊而光，卑而不可逾”。一个人自信甚坚强，自然可以不计较外来的侮辱；或者他有很强的宗教信心，深信“鬼神害盈而福谦”，他也可以不计较偶然的横暴。谦卑柔逊之中含有一种坚忍的信心，所以可说是一种君子之强。但他也有流弊。过度的柔逊恭顺，就成了懦弱者的百依百顺，没有独立的是非好恶之心了。这种人就成了孔子最痛根的“乡原”；“原”是谨愿，乡愿是一乡都称为谨愿好人的人。论语说：

> 子曰：“乡原，德之贼也。”

孟子末篇对这个意思有很详细的说明：

> 孟子曰：“……孔子曰：‘过我门而不入我室，我不憾焉者，其惟乡原乎？乡原，德之贼也。’”
>
> 万章曰：“何如斯可谓之乡原矣？”
>
> 曰：“何以是嘐嘐也！言不顾行，行不顾言，则曰，‘古之人！古之人！行何为踽踽凉凉？生斯世也，为斯世也，善斯可矣。’阉然媚于世也者，是乡原也。”
>
> 万章曰：“一乡皆称原人焉，无所往而不为原人，孔子以为德之贼，何哉？”
>
> 曰：“非之，无举也；刺之，无刺也。同乎流俗，合乎污世。居之似忠信，行之似廉洁。众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道。故曰德之贼也。孔子曰：‘恶似而非者。恶莠，恐其乱苗

也。恶佞,恐其乱义也。恶利口,恐其乱信也。恶郑声,恐其乱乐也。恶紫,恐其乱朱也。恶乡原,恐其乱德也。'"

这样的人的大病在于只能柔而不能刚;只能"同乎流俗,合乎污世","阉然媚于世",而不能有踽踽凉凉的特立独行。

孔子从柔道的儒风里出来,要人"柔而能刚","恭而有礼"。他说:

众好之,必察焉。众恶之,必察焉。

乡原决不会有"众恶之"的情况的。凡"众好之"的人,大概是"同乎流俗,合乎污世"的人。《论语》另有一条说此意最好:

子贡问曰:"乡人皆好之,何如?"

子曰,"未可也"。

"乡人皆恶之,何如?"

子曰,"未可也。不如乡人之善者好之,其不善者恶之"。

这就是《论语》说的"君子和而不同";也就是《中庸》说的"君子和而不流,中立而不倚"。这才是孔子要提倡的那种弘毅的新儒行。

《礼记》里有《儒行》一篇,记孔子答鲁哀公问"儒行"的话,其著作年代已不可考,但其中说儒服是鲁宋的乡服,可知作者去古尚未远,大概是战国早期的儒家著作的一种。此篇列举"儒行"十六节,其中有一节云:

儒有衣冠中,动作慎;其大让如慢,小让如伪;大则如威,(畏)小则如愧;其难进而易退也,粥粥若无能也。

这还是儒柔的本色。又一节云:

儒有博学而不穷,笃行而不倦,……礼之以和为贵,……举贤而容众,毁方而瓦合,其宽裕有如此者。

这也还近于儒柔之义。但此外十几节,如云:

爱其死以有待也,养其身以有为也。

非时不见,非义不合。

见利不亏其义,见死不更其守。其特立有如此者。

儒有可亲而不可劫也，可近而不可迫也，可杀而不可辱也。其过失可微辨而不可面数也。其刚毅有如此者。

身可危也，而志不可夺也。虽危，起居竟信(伸)其志，犹将不忘百姓之病也。其忧思有如此者。

患难相死也，久相待也，远相致也。

儒有澡身而浴德，陈言而伏。……世治不轻，世乱不沮。同弗与，异弗非也。其特立独行有如此者。

儒有上不臣天子，下不事诸侯，慎静而尚宽，强毅以与人，……砥厉廉隅。虽分国，如锱铢。……其规为有如此者。

这就都是超过那柔顺的儒风，建立那刚毅威严，特立独行的新儒行了。

以上述孔子改造的新儒行：他把那有部落性的殷儒扩大到那“仁以为己任”的新儒；他把那亡国遗民的柔顺取容的殷儒抬高到那弘毅进取的新儒。这真是“振衰而起儒”的大事业。

六

我们现在可以谈谈“儒”与“道”的历史关系了。同时也可以谈谈孔子与老子的历史关系了。

“道家”一个名词不见于先秦古书中，在《史记》的《陈平世家》，《封禅书》，《太史公自序》里，我们第一次见着“道家”一个名词。司马谈父子所谓“道家”，乃是一个“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”的混合学派。因为是个混合折衷的学派，他的起源当然最晚，约在战国的最后期与秦汉之间。这是毫无可疑的历史事实。(我别有论“道家”的专文。)

最可注意的是秦以前论学术派别的，没有一个人提到那个与儒墨对立的“道家”，孟子在战国后期论当时的学派，只说“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”，韩非死在秦始皇时，他也只说“世之显学，

儒墨也”。

那么，儒墨两家之外，那极端倾向个人主义的杨朱可以算是自成一派，其余的许多思想家，——老子，庄周，慎到，田骈，驺衍等，——都如何分类呢？

依我的看法，这些思想家都应该归在儒墨两大系之下。

宋牼尹文惠施公孙龙一些人都应该归于“墨者”一个大系之下。宋牼(宋钘)尹文主张“见侮不辱，救民之斗；禁攻寝兵，救世之战”，他们正是墨教的信徒，这是显而易见的。惠施主张“泛爱万物”，又主张齐梁两国相推为王，以维持中原的和平；公孙龙到处劝各国“偃兵”，这也是墨教的遗风。至于他们的名学和墨家的名学也有明显的渊源关系，那更是容易看出的。

其余的许多思想家，无论是齐鲁儒生，或是燕齐方士，在先秦时代总称为“儒”，都属于“儒者”的一大系。所以齐宣王招致稷下先生无数，而《监铁论》泛称为“诸儒”；所以秦始皇坑杀术士，而世人说他“坑儒”。《庄子・说剑篇》(伪书)也有庄子儒服而见赵王的传说。

老子也是儒。儒的本义为柔，而《老子》书中的教义正是一种“宽柔以教不报无道”的柔道。“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”“上善若水，水利万物而不争。”“夫唯不争，故天下莫与之争。”“报怨以德。”“强梁者不得其死。”“曲则全，枉则直，洼则盈。”……这都是最极端的“犯而不校”的人生观。如果“儒，柔也”的古训是有历史意义的，那么，老子的教义正代表儒的古义。

我们试回想到前八世纪的正考父的鼎铭，回想到《周易》里《谦》，《损》，《坎》，《巽》等等教人柔逊的卦爻词，回想到曾子说的“昔者吾友尝从事”的“犯而不校”，回想到《论语》里讨论的“以德报怨”的问题，——我们不能不承认这种柔逊谦卑的人生观正是古来的正宗儒行。孔子早年也从这个正宗儒学里淘炼出来，所以曾子说：

以能问于不能，以多问于寡；有若无，实若虚；犯而不校；昔者吾友尝从事于斯矣。

后来孔子渐渐超过了这个正统遗风，建立了那刚毅弘大的新儒行，就自成一种新气象。《论语》说：

或曰："以德报怨，何如？"

子曰："何以报德？——以直报怨；以德报德。"

这里"或人"提出的论点，也许就是老子的"报怨以德"，也许只是那个柔道遗风里的一句古训。这种柔道，比"不报无道"更进一层，自有大过人处，自有最能感人的魔力，因为这种人生观的基础是一种大过人的宗教信心，——深信一个"无为而无不为""不争而善胜"的天道。但孔子已跳过了这种"过情"的境界，知道这种违反人情的极端教义是不足为训的，所以他极力回到那平实中庸的新教义："以直报怨，以德报德。"

这种讨论可以证明孔子之时确有那种过情的柔道人生观。信《老子》之书者，可以认为当时已有《老子》之书或老子之教的证据。即有尚怀疑《老子》之书者，他们若平心想想，也决不能否认当时实有"犯而不校"的柔道，又实有"以德报怨"的更透进一层的柔道。如果连这种重要证据都要抹煞，硬说今本《老子》里的柔道哲学乃是战国末年世故已深时宋钘尹文的思想的余波，那种人的固执是可以惊异的，他们的理解是不足取法的。

还有那个孔子问礼于老聃的传说，向来怀疑的人都学韩愈的看法，说这是老子一派的人要自尊其学，所以捏造"孔子，吾师之弟子也"的传说。（姚际恒《礼记通论》论《曾子问》一篇，说，"此为老庄之徒所作无疑。"）现在依我们的新看法，这个古传说正可以证明老子是个"老儒"，是一个殷商老派的儒。

关于孔子见老子的传说，约有几组材料的来源：

(1)《礼记》的《曾子问》篇，孔子述老聃论丧礼四事。

(2)《史记·孔子世家》记南宫敬叔与孔子适周问礼，"盖

见老子云”一段。

(3)《史记》《老庄申韩列传》,“孔子适周,将问礼于老子,老子曰……”一段。

(4)《庄子》中所记各段。

我们若依这个次序比较这四组的材料,可以看见一个最可玩味的现象,就是老子的人格的骤变,从一个最拘谨的丧礼大师,变到一个最恣肆无礼的出世仙人。最可注意的是《史记》两记此事,在《孔子世家》里老子还是一个很谦恭的柔道学者,而在《老子列传》里他就变做一个盛气拒人的狂士了。这个现象,其实不难说明。老子的人格变化只代表各时期的人对于老子的看法不同。作《曾子问》的人绝对不曾梦见几百年后的人会把老聃变成一个谩骂无礼的狂士,所以他只简单的记了老聃对于丧礼的几条意见。这个看法当然是最早的;因为,如果《曾子问》真是后世“老庄之徒所作”,请问,这班“老庄之徒”为什么要把老子写成这样一个拘谨的丧礼专门大师呢?若如姚际恒所说,《曾子问》全书是“老庄之徒所作无疑”,那么,这班“老庄之徒”捏造了这五十条丧礼节目的讨论,插入了四条老聃的意见,结果反把老聃变成了一个儒家丧礼的大师,这岂不是“赔了夫人又折兵”的大笨事吗?——这类的说法既说不通了,我们只能承认那作《曾子问》的人生在一个较早的时期,只知道老子是一位丧礼大师,所以他老老实实的传述了孔子称引老聃的丧礼意见。这是老孔没有分家的时代的老子。

司马迁的《孔子世家》是《史记》里最谨慎的一篇,所以这一篇记孔子和老子的关系也还和那最早的传说相去不远:

〔孔子〕适周问礼,盖见老子云。辞去,而老子送之曰:“吾闻富贵者送人以财,仁人者送人以言。吾不能富贵,窃仁人之号,送子以言曰:‘聪明深察而近于死者,好议人者也。博辩广大危其身者,发人之恶者也。为人子者,毋以有己。为人臣者,毋以有己。’”

这时代的人已不信老子是个古礼专家了，所以司马迁说“适周问礼，盖见老子云”，这已是很怀疑的口气了。但他在这一篇只采用了这一段临别赠言，这一段话还把老子看作一个柔道老儒，还不是更晚的传说中的老子。

到了《老庄列传》里，就大不同了！

> 孔子适周，将问礼于老子。老子曰：子所言者，其人与骨皆已朽矣。独其言在耳。……”

这就是说，孔子“将”要问礼，就碰了一个大钉子，开不得口。这就近于后世传说中的老子了。

至于《庄子》《列子》书中所记孔子见老子的话，离最古的传说更远，其捏造的时代更晚，更不用说了。如果老子真是那样一个倨傲谩骂的人，而孔子却要借车借马远道去“问礼”，他去碰钉子挨骂，岂非活该！

总之，我们分析孔子问礼于老子的传说，剥除了后起的粉饰，可以看出几个要点：

> (1)古传说认老子为一个知礼的大师。这是问礼故事的中心，不可忽视。
>
> (2)古传说记载老子是一位丧礼的专家。《曾子问》记孔子述他的礼论四条，其第二条最可注意：
>
> 孔子曰：昔者吾从老聃助葬于巷党，及垣，日有食之，老聃曰：“丘止柩就道右，止哭以听变，既明反而后行。”曰，“礼也。”反葬而丘问之曰：“夫柩不可以反者也。日有食之，不知其已之迟数，则岂如行哉？”老聃曰：“诸侯朝天子，见日而行，逮日而舍奠。大夫使，见日而行，逮日而舍。夫柩不蚤出，不莫宿。见星而行者，唯罪人与奔父母之丧者乎？日有食之，安知其不见星也？且君子行礼，不以人之亲痁患。”吾闻诸老聃云。
>
> 这种议论，有何必要而须造出一个老师的权威来作证？岂非因为老聃本是一位丧礼的权威，所以有引他的必要吗？

(3)古传说里,老子是周室的一个“史”:《老子列传》说他是“周守藏室之史”,《张汤列传》说他是“柱下史”。史是宗教的官,也需要知礼的人。

(4)古传说又说他在周,成周本是殷商旧地,遗民所居。(古传说又说他师事商容,——作常枞,汪中说为一人——可见古说总把他和殷商文化连在一块,不但那柔道的人生观一项而已。)

这样看来,我们更可以明白老子是那正宗老儒的一个重要代表了。

聪明的汪中(《述学》补遗,《老子考异》)也承认《曾子问》里的老聃是“孔子之所从学者,可信也”。但他终不能解决下面的疑惑:

夫助葬而遇日食,然且以见星为嫌,止柩以听变,其谨于礼也如是。至其书则曰:“礼者,忠信之薄,而乱之首也。”下殇之葬称引周召史佚,其尊信前哲也如是。(此一条也见《曾子问》)。而其书则曰:“圣人不死,大盗不止”。彼此乖违甚矣。故郑注谓“古寿考者之称”,黄东发《日钞》亦疑之,而皆无以辅其说。(汪中列举三疑,其他二事不关重要,今不论。)

博学的汪中误记了《庄子》伪书里的一句“圣人不死,大盗不止”,硬说是《老子》里的赃物!我们不能不替老子喊一声冤枉。《老子》书里处处抬高“圣人”作个理想境界,全书具在,可以覆勘。所以汪中举出的两项“乖违”,其一项已不能成立了。其他一项,“礼者,忠信之薄,而乱之首”,正是深知礼制的人的自然的反动,本来也没有可疑之处。博学的汪中不记得《论语》里的同样主张吗?孔子也说过:

人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?

又说过:

礼云,礼云,玉帛云乎哉?乐云,乐云,钟鼓云乎哉?

《论语》又有两条讨论“礼之本”的话:

林放问礼之本。子曰:“大哉问!礼,与其奢也,宁俭。丧,与其易也,宁戚。”(说详上文第三章)

子夏问曰:“‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮’,何谓

也？”子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“启予者商也，始可与言诗已矣。”

《檀弓》述子路引孔子的话，也说：

丧礼，与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也。祭礼，与其敬不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也。

这样的话，都明明的说还有比“礼”更为根本的在，明明的说礼是次要的（“礼后”），正可以解释老子“礼者忠信之薄而乱之首”的一句话。老子孔子都是深知礼意的大师，所以他们能看透过去，知道“礼之本”不在那礼文上。孔子看见季氏舞八佾，又旅于泰山，也跳起来，叹口气说：“呜呼！曾谓泰山不如林放乎！”后世的权臣，搭起禅让台来，欺人寡妇孤儿，抢人的天下，行礼已毕，点头赞叹道：“舜禹之事，吾知之矣！”其实那深知礼意的老聃孔丘早已看透了！《檀弓》里还记一位鲁人周丰对鲁哀公说的话：

殷人作誓而民始畔，周人作会而民始疑。苟无礼义忠信诚悫之心以莅之，虽固结之，民其不解乎？

这又是老子的话的注脚了。

总之，依我们的新看法，老子出在那个前六世纪，毫不觉得奇怪。他不过是代表那六百年来以柔道取容于世的一个正统老儒；他的职业正是殷儒相礼助葬的职业，他的教义也正是《论语》里说的“犯而不校”“以德报怨”的柔道人生观。古传说里记载着孔子曾问礼于老子，这个传说在我们看来，丝毫没有可怪可疑之点。儒家的书记载孔子“从老聃助葬于巷党”，这正是最重要的历史证据，和我们上文说的儒的历史丝毫没有矛盾冲突。孔子和老子本是一家，本无可疑。后来孔老的分家，也丝毫不足奇怪。老子代表儒的正统，而孔子早已超过了那正统的儒。老子仍旧代表那随顺取容的亡国遗民的心理，孔子早已怀抱着“天下宗予”的东周建国的大雄心了。老子的人生哲学乃是千百年的世故的结晶，其中含有绝大的宗教

信心——“常有司杀者杀”，“天网恢恢，疏而不失”——所以不是平常一般有血肉骨干的人所能完全接受的。孔子也从这种教义里出来。他的性情人格不容许他走这条极端的路，所以他渐渐回到他所谓“中庸”的路上去，要从刚毅进取的方面造成一种能负荷全人类担子的人格。这个根本上有了不同，其他教义自然都跟着大歧异了。

那个消极的柔儒要“损之又损，以至于无”；而这个积极的新儒要“学如不及，犹恐失之”，“学而不厌，诲人不倦”。那个消极的儒对那新兴的文化存着绝大的怀疑，要人寡欲绝学，回到那“无知无欲”的初民状态；而这个积极的儒却讴歌那“郁郁乎文哉”的周文化，大胆的宣言：“吾从周！”那个消极的儒要人和光同尘，泯灭是非与善恶的执着；而这个刚毅的新儒却要人“无求生以害仁，有杀身以成仁”，要养成一种“笃信好学，守死善道”，“造次必于是，颠沛必于是”的人格。

在这个新儒的运动卓然成立之后，那个旧派的儒就如同满天的星斗在太阳的光焰里，存在是存在的，只是不大瞧得见了。可是，我们已说过，那柔道的儒，尤其是老子所代表的柔道，自有他的大过人处，自有他的绝坚强的宗教信心，自有他的深于世故的人生哲学和政治态度。这些成分，初期的孔门运动并不会完全抹煞：如孔子也能欣赏那“宽柔以教，不报无道”的柔道，也能尽量吸收那倾向自然主义的天道观念，也能容纳那无为的政治理想。所以孔老尽管分家，而在外人看来，——例如从墨家看来——他们都还是一个运动，一个宗派。试看墨家攻击儒家的四大罪状：

> 儒之道足以丧天下者四政焉：儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下。又厚葬久丧，……此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐，此足以丧天下。又以命为有；贫富，寿夭，治乱，安危有极矣，不可损益也。为上者行之，必不听治矣；为下者行之，必不从事矣。此足以丧天下。（《墨子·公孟篇》）

我们试想想，这里的第一项和第四项是不是把孔老都包括在里面？所谓“以天为不明，以鬼为不神”，现存的孔门史料都没有这种极端言论，而《老子》书中却有“天地不仁”，“其鬼不神”的话。儒家（包括孔老）承认天地万物都有一定的轨迹，如老子说的自然无为，如孔子说的“天何言哉？四时行焉，百物生焉”，这自然是社会上的常识积累进步的结果。相信一个“无为而无不为”的天道，即是相信一个“莫之为而为”的天命：这是进一步的宗教信心。所以老子孔子都是一个知识进步的时代的宗教家。但这个进步的天道观念是比较的太抽象了，不是一般民众都能了解的，也不免时时和民间祈神事鬼的旧宗教习惯相冲突。既然相信一个“独立而不改，周行而不殆”的天道，当然不能相信祭祀事神可以改变事物的趋势了。孔子说：

获罪于天，无所祷也。

又说：

敬鬼神而远之，

老子说：

以道莅天下，其鬼不神。

《论语》又记一事最有意味：

子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之。诔曰：‘祷尔于上下神祇’。”子曰：“丘之祷久矣。”

子路尚且不能了解这个不祷的态度，何况那寻常民众呢？在这些方面，对于一般民间宗教孔老是站在一条战线上的。

我们在这里，还可以进一步指出老子孔子代表的儒，以及后来分家以后的儒家与道家，所以都不能深入民间，都只能成为长袍阶级的哲学，而不能成为影响多数民众的宗教，其原因也正在这里。

汪中曾怀疑老子若真是《曾子问》里那个丧礼大师，何以能有“礼者忠信之薄而乱之首”的议论。他不曾细细想想，儒家讲丧礼和祭礼的许多圣贤，可曾有一个人是深信鬼神而讲求祭葬礼文的？我们研究各种礼经礼记，以及《论语》、《檀弓》等书，不能不感觉到一

种最奇怪的现状：这些圣人贤人斤斤的讨论礼文的得失，无论是拜上或拜下，无论是麻冕或纯冕，无论是绖裘而吊或袭裘而吊，甚至于无论是三年之丧或一年之丧，他们都只注意到礼文应该如何如何，或礼意应该如何如何，却全不谈到那死了的人或受吊祭的鬼神！他们看见别人行错了礼，只指着那人嘲笑道：

夫夫也！为习于礼者！

他们要说某项节文应该如何做，也只说：

礼也。

就是那位最伟大的领袖孔子也只能有一种自己催眠自己的祭祀哲学：

祭如在；祭神如神在。

这个"如"的宗教心理学，在孔门的书里发挥的很详尽。《中庸》说：

斋明盛服以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。

《祭义》说的更详细：

斋之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。斋三日，乃见其所为斋者。祭之日，入室，僾然必有见乎其位；周还出户，肃然必有闻乎其容声；出户而听，忾然必有闻乎其叹息之声。

这是用一种精神作用极力催眠自己，要自己感觉得那受祭的人"如在"那儿。这种心理状态不是人人都训练得到的，更不是那些替人家治丧相礼的职业的儒所能做到的。所以我们读《檀弓》所记，以及整部《仪礼》《礼记》所记，都感觉一种不真实的空气，《檀弓》里的圣门弟子也都好像《士丧礼》里的夏祝商祝，都只在那里唱戏做戏，台步一步都不错，板眼一丝都不乱，——虽然可以博得"吊者大悦"，然而这里面往往没有一点真的宗教感情。就是那位气度最可爱的孔子，也不过能比一般职业的相礼祝人忠厚一等而已：

子食於有丧者之侧，未尝饱也。

丧事不敢不勉，不为酒困。

子於是日哭，则不歌。

这种意境都只是体恤生人的情绪，而不是平常人心目中的宗教态度。

所以我们读孔门的礼书，总觉得这一班知礼的圣贤很像基督教《福音书》里耶稣所攻击的犹太“文士”(Scribes)和“法利赛人”(Pharisees)。(“文士”与“法利赛人”都是历史上的派别名称，本来没有贬意。因为耶稣攻击过这些人，欧洲文字里就留下了不能磨灭的成见，这两个名词就永远带着一种贬意。我用这些名词，只用他们原来的历史意义，不含贬议。)犹太的“文士”和“法利赛人”都是精通古礼的，都是“习於礼”的大师，都是犹太人的“儒”。耶稣所以不满意於他们，只是因为他们熟於典礼条文，而没有真挚的宗教情感。中国古代的儒，在知识方面已超过了那民众的宗教，而在职业方面又不能不为民众做治丧助葬的事，所以他们对於丧葬之礼实在不能有多大的宗教情绪。老子已明白承认“礼者忠信之薄而乱之首”了，然而他还是一个丧礼大师，还不能不做相丧助葬的职业。孔子也能看透“丧与其易也宁戚”了，然而 他也还是一个丧礼大师，也还是“丧事不敢不勉”。他的弟子如“堂堂乎”的子张也已宣言“祭思敬，丧思哀，其可已矣”了，然而他也不能不替贵族人家做相丧助葬的事。苦哉！苦哉！这种知识与职业的冲突，这种理智生活与传统习俗的矛盾，就使这一班圣贤显露出一种很像不忠实的俳优意味。

我说这番议论，不是责备老孔诸人，只是要指出一件最重要的历史事实。“五百年必有圣者兴”，民间期望久了，谁料那应运而生的圣者却不是民众的真正领袖：他的使命是民众的“弥赛亚”，而他的理智的发达却接近那些“文士”与“法利赛人”。他对他的弟子说：

未能事人，焉能事鬼？

未知生，焉知死？

他的民族遗传下来的职业使他不能不替人家治丧相礼，正如老子不能不替人家治丧相礼一样。但他的理智生活使他不能不维持一种严格的存疑态度：

知之为知之，不知为不知，是知也。

这种基本的理智的态度就决定了这一个儒家运动的历史的使命了。这个五百年应运而兴的中国“弥赛亚”的使命是要做中国的“文士”阶级的领导者，而不能直接做那多数民众的宗教领袖。他的宗教只是“文士”的宗教，正如他的老师老聃的宗教也只是“文士”的宗教一样。他不是一般民众所能了解的宗教家。他说：

君子不忧不惧。内省不疚，夫何忧何惧！

他虽然在那“吾从周”的口号之下，不知不觉的把他的祖先的三年丧服和许多宗教仪节带过来，变成那殷周共同文化的一部分了，然而那不过是殷周民族文化结婚的一份赔嫁妆奁而已。他的重大贡献并不在此，他的心也不在此，他的历史使命也不在此。他们替这些礼文的辩护只是社会的与实用的，而不是宗教的：“慎终追远，民德归厚矣。”所以他和他的门徒虽然做了那些丧祭典礼的传人，他们始终不能做民间的宗教领袖。

民众还得等候几十年，方才有个伟大的宗教领袖出现。那就是墨子。

墨子最不满意的就是那些儒者终生治丧相礼，而没有一点真挚的尊天信鬼的宗教态度。上文所引墨者攻击儒者的四大罪状，最可以表现儒墨的根本不同。《墨子·公孟篇》说：

公孟子曰：“无鬼神。”又曰：“君子必学祭祀。”

这个人正是儒家的绝好代表：他一面维持他的严格的理智态度，一面还不能抛弃那传统的祭祀职业。这是墨子的宗教热诚所最不能容忍的。所以他驳他说：

执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鱼罟也。

懂得这种思想和“祭如在”的态度的根本不同，就可以明白墨家所以兴起和所以和儒家不相容的历史的背景了。

二十三，三，十五开始写此文。二十三，五，十九夜写成初稿。

附录一　周东封与殷遗民

傅斯年

此我所著《古代中国与民族》一书中之一章也。是书经始於五年以前，至民国二十年夏，写成者将三分之二矣。日本侵辽东，心乱如焚，中辍者数月。以后公私事纷至，继以大病，至今三年，未能杀青，惭何如之！此章大约写于十九年冬，或二十年春，与其他数章于二十年十二月持以求正于胡适之先生。适之先生谬为称许，嘱以送刊于北大《国学季刊》。余以此文所论多待充实，逡巡未果。今春适之先生已于同一道路上作成丰伟之论文，此文更若爝火之宜息矣。而适之先生勉以同时刊行，俾读者有所参考。今从其命，并志同声之欣悦焉。

二十三年六月。

商朝以一个六百年的朝代，数千里的大国，在其亡国前不久帝乙时，犹是一个强有兵力的组织，而初亡之后，王子禄父等依然能一次一次的反抗周人，何以到周朝天下事大定后，封建者除区区二三百里之宋，四围以诸姬环之，以外，竟不闻商朝遗民尚保存何部落，何以亡得那么干净呢？那些殷商遗民，除以“顽”而迁洛邑者外，运命是怎么样呢？据《逸周书·世俘》篇，“武王遂征四方，凡憝国九十有九国，馘磿亿有十万七千七百七十有九，俘人三亿万有二百三十，凡服国六百五十有二。”果然照这样子“憝”下去，再加以周公成王之“善继人之志，善述人之事”，真可以把殷遗民“憝”完。不过那时候的农业还不曾到铁器深耕的时代，所以绝对没有这么许多人

可“憝”，可以“馘磿”，所以这话竟无辩探的价值，只是战国人的一种幻想而已。且佶屈聱牙的《周诰》上明明记载周人对殷遗是用一种相当的怀柔政策，而近发见之《白懋父敦盖》（中央研究院历史语言研究所藏器）记“王命伯懋父以殷八𠂤征东夷”。然则周初东征的部队中当不少有范文虎留梦炎洪承畴吴三桂一流的汉奸。周人以这样一个“臣妾之”之政策，固速成其王业，而殷民藉此亦可延其不尊荣之生存。《左传》定四年记周以殷遗民作东封，其说如下：

> 昔武王克商，成王定之，选建明德，以藩屏周。故周公相王室，以尹天下，于周为睦。分鲁公以大路大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族：条氏，徐氏，萧氏，索氏，长勺氏，尾勺氏，使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周。是使之职事于鲁，以昭周公之明德。分之土田陪敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器。因商奄之民，命以伯禽，而封于少皞之虚。分康叔以大路，少帛，綪茷，旃旌，大吕。殷民七族：陶氏，施氏，繁氏，锜氏，樊氏，饥氏，终葵氏。封畛土略，自武父以南，及圃田之北竟，取于有阎之土，以共王职，取于相土之东都，以会王之东搜。聃季授土，陶叔授民。命以《康诰》，而封于殷虚。皆启以商政，疆以周索。分唐叔以大路，密须之鼓，阙巩，沽洗，怀姓九宗，职官五正。命以《唐诰》，而封于夏虚。启以夏政，疆以戎索。

可见鲁卫之国为殷遗民之国，晋为夏遗民之国，这里说得清清楚楚。所谓“启以商政疆以周索”者，尤显然是一种殖民地政策，虽取其统治权，而仍其旧来礼俗，故曰“启以商政疆以周索”。这话的绝对信实更有其他确证。现分述鲁卫齐三国之情形如下。

鲁　《春秋》及《左传》有所谓“亳社”者，是一件很重要的事。“亳社”屡见于《春秋经》。以那样一个简略的二百四十年间之“断烂朝报”，所记皆是戎礼会盟之大事，而“亳社”独占一位置，则“亳社”在鲁之重要可知。且《春秋》记“亳社（《公羊》作蒲社）灾”在哀四年，去

殷商之亡已六百余年，已与现在去南宋之亡差不多。（共和前无确切之纪年，姑据《通鉴外纪》，自武王元年至哀四年为六百三十一年。宋亡于祥兴二年〔一二七九〕，去中华民国二十年〔一九三一〕凡六百五十二年。相差甚微。）"亳社"在殷亡国后六百余年犹有作用，是甚可注意之事实。且《左传》所记"亳社"中有两事尤关重要。哀七，"以邾子益来献于亳社，"杜云，"以其亡国与殷同。"此真谬说。邾于殷为东夷，此等献俘，当与宋襄公"用鄫子于次睢之社，欲以属东夷"一样，周人谄殷鬼而已。又定六年，"阳虎又盟公及三桓于周社，盟国人于亳社。"这真清清楚楚指示我们：鲁之统治者是周人，而鲁之国民是殷人。殷亡六七百年后之情形尚如此，则西周时周人在鲁不过仅是少数的统治者，犹钦察汗金骑之于俄罗斯诸部，当更无疑问。

说到这里，有一件很重要的事当附带着说。孔子所代表之儒家，其地理的及人众的位置在何处，可以借此推求。以儒家在中国文化进展上的重要，而早年儒教的史料仅仅《论语》《檀弓》《孟子》《荀子》几篇，使我们对于这个宗派的来源不明了，颇是一件可惜的事。孙星衍重修之《孔子集语》，材料虽多，几乎皆不可用。《论语》与《檀弓》在语言上有一件特征，即"吾""我""尔""汝"之分别颇显，此为胡适之先生之重要发见。（《庄子》《齐物》等篇亦然。）《檀弓》与《论语》既为一系，且看《檀弓》中孔子自居殷人之说于《论语》有证否。

> （《檀弓》）孔子蚤作，负手曳杖，消摇于门，歌曰，"泰山其颓乎？梁木其坏乎？哲人其萎乎？"既歌而入，当户而坐。子贡闻之，曰："泰山其颓，则吾将安仰？梁木其坏，哲人其萎，则吾将安放？夫子殆将病也。"遂趋而入。夫子曰："赐，尔来何迟也？夏后氏殡于东阶之上，则犹在阼也。殷人殡于两楹之间，则与宾主夹之也。周人殡于西阶之上，则犹宾之也。而丘也，殷人也。予畴昔之夜梦坐奠于两楹之间。夫明王不兴，而天下其孰能宗予？予殆将死也！"盖寝疾七日而没。

这话在《论语》上虽不曾重见（《檀弓》中有几段与《论语》同的），然《论语》

《檀弓》两书所记孔子对于殷周两代之一视同仁态度是全然一样的。

(《论语》)行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。

殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。

周监于二代郁郁乎文哉！吾从周。

夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。”

(《檀弓》)殷既封而吊，周反哭而吊。孔子曰：“殷已悫，吾从周。”

殷练而祔，周卒哭而祔。孔子善殷。(此外《檀弓》篇中记三代异制而折衷之说甚多，不备录。)

这些话都看出孔子对于殷周一视同仁，殷为胜国，周为王朝，却毫无宗周之意。所谓从周，正以其“后王灿然”之故，不曾有他意。再看孔子是否有矢忠于周室之心。

(《论语》)公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰，“未之也已，何必公山氏之之也？”子曰：“夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎？”(阳货章。又同章，佛肸召，子欲往。)

子畏于匡，曰，“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？”

这话直然要继衰周而造四代。虽许多事要以周为师却绝不以周为宗。公羊家义所谓“故宋”者，证以《论语》当是儒家之本原主义。然则孔子之请讨弑君，只是欲维持当时的社会秩序，孔子之称管仲，只是称他曾经救了文明，免其沉沦，所有“丕显文武”一类精神的话语不曾说过一句，而明说“其或继周者”。(曾国藩一辈人传檄讨太平天国，只是护持儒教与传统之文明，无一句护持满洲，颇与此类。)又孔子但是自比于老彭，老彭是殷人，又称师挚，亦殷人，称高宗不冠以殷商字样，直曰“书曰”；称殷三仁，尤有余音绕梁之趣，颇可使人疑其有“故国旧

墟”“王孙芳草”之感。此皆出于最可信的关于孔子之史料，而这些史料统计起来是这样，则孔子儒家与殷商有一种密切之关系可以晓然。

尤有可以证成此说者，即三年之丧之制。如谓此制为周之通制，则《左传》《国语》所记周人之制毫无此痕迹。孟子鼓动滕文公行三年之丧，而滕国卿大夫说：“吾先君莫之行，吾宗国鲁先君亦莫之行也。”这话清清楚楚证明三年之丧非周礼。然而《论语》上记孔子曰：“夫三年之丧，天下之通丧也。”这话怎讲？孔子之天下，大约即是齐鲁宋卫，不能甚大，可以“登太山而小天下”为证。然若如“改制托古”者之论，此话非删之便须讳之，实在不是办法。惟一可以解释此困难者，即三年之丧，在东国，在民间，有相当之通行性，盖殷之遗礼，而非周之制度。当时的“君子(即统治者)，三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩”；而士及 其相近之阶级则渊源有自，齐以殷政者也。试看关于大孝，三年之丧，及丧后三年不做事之代表人物，如太甲高宗，孝己，皆是殷人。而“君薨，百官总己以听于冢宰者三年”，全不见于周人之记载。说到这里，有《论语》一章，向来不得其解者似可以解之：

> 子曰：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”

此语作何解？汉宋诂经家说皆迂曲不可通。今释此语，须先辩其中名词含义若何。“野人”者，今俗用之以表不开化之人。此为甚后起之义。《诗》“我行其野，芃芃其麦”，明野为农田。又与《论语》同时书之《左传》记僖二十三年“晋公子重耳……出于五鹿，乞食于野人。野人与之块。”然则野人即是农夫，孟子所谓“齐东野人”者亦当是指农夫。彼时齐东开辟已甚，已无荒野。且孟子归之于齐东野人之尧与瞽叟北面朝舜舜有惭色之一件文雅传说，亦只能是田亩间的故事，不能是深山大泽中的神话。孟子说到“与木石居，与鹿豕游”，便须加深山于野人之上方足以尽之。(《孟子·尽心》章“其所以异于

深山之野人者几希"。)可见彼时所谓野人,非如后人用之以对"斯文"而言。《论语》中君子有二义:一谓卿大夫阶级,即统治阶级;二谓合于此阶级之礼度者。此处所谓君子者,自当是本义。先进后进自是先到后到之义。礼乐自是泛指文化,不专就玉帛钟鼓而言。名词既定,试翻做现在的话如下:

> 那些先到了开化的程度的,是乡下人;那些后到了开化程度的,是"上等人"。如问我何所取则我是站在先开化的乡下人一边的。

先开化的乡下人自然是殷遗,后开化的上等人自然是周宗姓婚姻了。

宋 卫 宋为商之转声,卫之名卫由于豕韦。宋为商之宗邑,韦自汤以来为商属。宋之立国始于微子,固是商之孑遗。卫以帝乙帝辛之王都,康叔以殷民七族而立国。此两处人民之为殷遗,本不待论。

齐 齐民之为殷遗有二证。一,《书序》,"成王既践奄,将迁其君于蒲姑。周公告召公,作《将蒲姑》。"《左传》昭九,"王使詹桓伯辞于晋曰,'薄姑商奄,吾东土也。'"又昭二十晏子对景公曰:"昔爽鸠氏始居此地,季荝因之,有逢伯陵因之,蒲姑氏因之,而后太公因之。"《汉书·地理志》云:"齐地殷末有薄姑氏,至周成王时,薄姑与四国共作乱,成王灭之,以封师尚父。"二,请再以齐宗教为证。王静安曰:"曰'贞方帝卯一牛之南囗',曰'贞㞢尞于东',曰'己巳卜王尞于东',曰'尞于西',曰'贞尞于西',曰'癸酉卜中贞三牛'。曰'方帝',曰'东',曰'西',曰'中',疑即五方帝之祀矣。"(增订《殷墟书契考释》下六十页。)然则荀子所谓"按往旧造说谓之五行"者其所由来久远,虽是战国人之推衍,并非战国人之创作,此一端也。周人逐纣将飞廉于海隅而戮之。飞廉在民间故事中曰黄飞虎,黄飞虎之祀,至今在山东与玄武之祀同样普遍。太公之祀不过偶然有之,并且是文士所提倡,不与民间信仰有关系。我们可说至今山东人仍祭商朝的

文信国郑延平，此二端也。至于亳之在山东，泰山之有汤迹，前章中已详论，今不更述。

然则商之宗教，其祖先崇拜在鲁独发展，而为儒学，其自然崇拜在齐独发展，而为五行方士，各得一体，派衍有自。试以西洋史为比：西罗马之亡，帝国旧土分为若干蛮族封建之国。然遗民之数远多于新来之人，故经千余年之紊乱，各地人民以方言之别而成分化，其居意大利，法兰西，西班牙半岛，意大利西南部二大岛，以及多瑙河北岸，今罗马尼亚国者，仍成拉丁民族，未尝为日耳曼人改其文化的，语言的，民族的系统。地中海南岸，若非因亚拉伯人努力其宗教之故，恐至今仍在拉丁范围中。遗民之不以封建改其民族性也如是。商朝本在东方，西周时东方或以被征服而暂衰，入春秋后文物富庶又在东方，而鲁宋之儒墨，燕齐之神仙，惟孝之论，五行之说，又起而主宰中国思想者二千余年。然则谓殷商为中国文化之正统，殷遗民为中国文化之重心，或非孟浪之言。战国学者将一切神话故事充分的伦理化，理智化，于是不同时代不同地方之宗神，合为一个人文的“全神堂”，遂有《皋陶谟》一类君臣赓歌的文学。在此全神堂中，居“敬敷五教”之任者，偏偏不是他人，而是商之先祖契，则商人为礼教宗信之寄象，或者不是没有根据的吧。

附录二 毛西河论三年之丧为殷制

我的朋友丁声树先生替我校读"说儒"的初印本，用力最勤。今年夏间，他读《毛西河合集》，发现毛西河有三年丧为殷制之说，他很高兴，写信告诉我。我因他的指示，遍翻《毛西河合集》和《四书改错》，把他讨论这个问题的几条文字全抄出来，做一个附录。

二十四，十，十四夜。

一 孟子定三年之丧(见毛奇龄《四书索解》卷一)

岁癸未(康熙四十二年，一七〇三)春，陈缄庵编修以母丧请予作题主陪事。坐客各问丧礼。予曰："仆亦有一问。滕文公以然友反命，定为三年之丧，岂三年丧制定自孟子耶？"

少顷孝廉马素庵曰："以战国久不行，而今行之似更定也。"曰："不然。据父兄百官皆不欲，曰'吾宗国鲁先君莫行'，是周公伯禽不行也。'吾先君亦莫行'，是滕叔绣亦不行也。此明指周初，非战国也。然且嗜嗜曰'至于子之身而反之'，曰'丧祭从先祖'，一似乎叛朝典，乱祖制者。岂狂言乎？"时一堂十二席五十余人，各嘿然如喑者。

次日，坐客有踵门来，复谓鲁先君不行，是近代先君，不是周公伯禽也。不知此又出高头讲章之言，然亦非是也。鲁自春秋至战国无不行三年丧者，僖公三十三年薨，文公二年纳币，相距再期，然犹以丧娶讥之。成公三年丧毕然后朝晋，胡氏犹以不朝周刺其非礼。

昭公居三年丧不哀，叔向曰，“有三年之丧而无一日之戚。”则近代先君何尝不行？

且本文明曰，“丧祭从先祖。”先祖者，始祖，非近代祖也。

二　滕文公问孟子始定为三年之丧

（见毛奇龄《四书剩言》卷三）

滕文公问孟子，始定为三年之丧固是可怪。岂战国诸侯皆不行三年丧乎？若然，则齐宣欲短丧，何欤？然且曰“吾宗国鲁先君不行，吾先君亦不行”，则是鲁周公伯禽滕叔绣并无一行三年丧者。注者固瞶瞶，特不知天下学人何以皆耐之而并不一疑？此大怪事也。

予尝谓学贵通经，以为即此经可通彼经也。往读《论语》，子张问“高宗三年不言”，夫子曰：“何必高宗？古之人皆然。”遂疑子张此问，夫子此答，其在周制，当必无此事可知。何则？子张以高宗为创见，而夫子又云“古之人”，其非今制昭然也。

及读《周书·康王之诰》，成王崩方九日，康王遽即位，冕服出命令，诰诸侯，与三年不言绝不相同。

然犹曰此天子事耳。后读《春秋传》，晋平初即位，即改服命官而通列国盟戒之事，始悟孟子所定三年之丧引三年不言为训，而滕文奉行，即又曰，“五月居庐，未有命戒”，皆是商以前之制，并非周制，周公所制礼，并无有此。故侃侃然曰，周公不行，叔绣不行，悖先祖，违授受，历历有词。而世读其书而通不察也。盖其云“定三年之丧，”谓定三年之丧制也。

然则孟子何以使行商制？曰，使滕行助法，亦商制也。

三　定为三年之丧（见毛奇龄《四书改错》卷九）

《孟子·滕文公》篇“滕定公薨”章，朱子注云：

> 谓二国不行三年之丧者，乃其后世之失，非周公之法本然也。……引志之言而释其意，以为所以如此者，盖为上世以来有所传受，虽或不同，不可改 也。然志所言，本谓先王之世，旧俗所传，礼文小异，而可以通行者耳。不谓后世失礼之甚者也。

此则周章之甚者。以三年之丧而谓定自孟子，则裁闻此语，便该吃惊。况父兄百官亦已多人，一齐曰，鲁先君莫行，滕先君莫行，则以周公造礼之人，与其母弟叔绣裁封国行礼之始，而皆莫之行，则无此礼矣。乃茫然不解，忽委其罪于后君，曰"后世之失"。夫后世，则春秋战国尽之矣。战国齐宣欲短丧，犹且不敢。若春秋则鲁僖以再期纳币，即讥丧聘。昭公居丧不哀，叔向便责其有三年之丧而无一日之戚。谁谓三年不行起于后世？况明曰"先君"，且明曰"从先祖"。先祖者，始祖也。

乃又依回其词谓"上世以来，虽或不同；旧俗相传，礼文小异。"夫此无容有不同有小异者。试问其所云不同与小异者是几年与几个月，且是何等礼文，当分明指定。

尝于康熙癸未岁在杭州陈编修家作题主陪事，座客论丧礼，以此询之，一堂十二席，嘿若暗者。最后录其说入《四书索解》中，遍索解人，而终无一应。

不知此在本文自晓，读书者总为此注本作锢蔽耳。本文明云"君薨，听于冢宰，即位而哭"，而世子之行之者，即曰"五月居庐，未有命戒"，此非周制也。子张问"高宗谅阴，三年不言"，而不知所谓，则必近世无此事；而夫子告之以"古之人"，其非今制可知矣。及读《周书·康王之诰》，成王崩方九日，康王遽即位，冕服出命令告诸侯，然且居翼室而并不居庐与谅阴，与三年不言之制绝不相同。然犹曰此天子事耳。后读《春秋传》，晋平初即位，即改服命官，遽会溴梁，与列国通盟戒之事，始悟孟子所言与滕文所行皆是商以前之制，并非周制，在周公所制礼并无有此。故侃侃然曰，周公不行，叔绣不行，悖先典，违授受，历历有词。而世惑传注而总不察也。盖其

云“定三年之丧”，谓定三年之丧制也。

然则孟子何以使行商制？曰，使滕行助法，亦商制也。

四　章甫　（附）（见毛奇龄《四书改错》卷六）

朱子注《论语》“端章甫”云：“章甫，礼冠。”

章甫，《注疏》谓诸侯朝服，固大错。《集注》谓是礼冠，亦错。考章甫，商冠也。以质素而反言曰章。孔子冠章甫而衣缝掖，《荀子·哀公问》儒者服章甫绚履，皆以弁陋为言。故《庄子》孔子冠枝木之冠，即章甫也。夫章甫何以为枝木？古者丧冠厌而不邸，惟吉冠必邸，如皮弁邸象类。今章甫邸以木枝，则弁陋已极，可谓之礼冠乎？然则赤之举此，正以夫子哂由故而谦言之也。

或曰，冠必与服配。端章甫者，以冠配服之称，犹衮衣配冕曰“衮冕”，玄端配委貌冠曰“端委”也。冠既配端，岂非礼冠？曰，不然，端无配前代冠者。毋追，夏冠；委貌，周冠。冠必配昭代。故凡言配冠，必是委貌。泰伯端委而治吴，晏平仲端委立虎门，晋侯端委以入武宫，皆是也。世无称端毋追者，而端配章甫，则遍考诸书，惟此一称。得毋公西谦言或假前代冠以为不必然之事乎？如此，则直曰商冠已矣，何礼为？

附录三　三年丧服的逐渐推行

胡　适

汉初几十年中，帝国的宗教上有一个最重大的变化，就是"以考治天下"的观念成为国教的一部分。汉帝国的创立者多是无赖粗人，其中虽有天才的领袖，但知道历史掌故制度的人却不多。在这个当儿，叔孙通便成了一个极有用的人才。叔孙通制定了汉帝国的朝仪，又制定了宗庙仪法；他是孝惠帝的师傅，孝惠帝特别请他专管先帝园陵寝庙的事，故他所定的宗庙仪法和改定的汉朝"诸仪法，"很含有儒家伦理的色彩。他的朝仪是"辨上下，定民志"的制度，而他的宗庙仪法是"以孝治天下"的制度。如皇帝谥法上加一个"孝"字，大概即是叔孙通的创制。《汉书》六八《霍光传》说，霍光召丞相御史将军列侯中二千石大夫博士，会议昌邑王的事，

> 田延年前离席按剑曰，"……汉之传谥，常为'孝'者，以长有天下，令宗庙血食也。"

谥法用"孝"字的意义，只在这里有明文。《史记》说：

> 惠帝为东朝长乐宫(太后所居)，及间往，数跸烦民，(跸是清道止人行)乃作复道，方筑武库南。叔孙生奏事，因请间，曰："陛下何自筑复道？高寝衣冠月出游高庙，高庙汉太祖，奈何令后世子孙乘宗庙道上行哉？"(旧注：《三辅黄图》，高寝在高庙西。高祖衣冠藏在高寝，月出游于高庙，其道值所作复道，故言乘宗庙道上行。)孝惠帝大惧曰，"急坏之。"叔孙生曰，"人主无过举。今已作，百姓皆知之。今坏此，则示有过举。愿陛下为原庙渭北，衣冠月出游之。益广多宗庙，大孝之本也。"上乃诏有司立原庙。原庙起以复道故。

> 孝惠帝曾春出游离宫，叔孙生曰，“古者有春尝果。方今樱桃孰，愿陛下出，因取樱桃献宗庙。”上许之。诸果献由此兴。(《史记》九九，参《汉书》四三)

这都是这位“汉家儒宗”建立的“孝”的宗教的内容的一斑。

这个孝的宗教在汉朝很有势力。如袁盎说汉文帝之孝：

> 陛下居代时，太后尝病三年，陛下不交睫，不解衣，汤药非陛下口所尝弗进。夫曾参以布衣犹难之，今陛下亲以王者脩之。过曾参孝远矣。(《史记》一〇一)

三年目不交睫，这是绝不可能的事。但在这段谈话里，我们可以看出当时已有曾参等孝子的故事在社会上作“孝的宗教”的宣传品，略如后世的“二十四孝”故事。我们看后世出土的汉人墳墓里有曾参等孝子故事的壁书，也可以见当日孝的宗教的流行。

孝的宗教包括养生送死的种种仪节，在汉朝都渐渐成为公认的制度。如丧服一项，在古代本无定制。三年之丧只是儒家的创制；孔子的弟子宰我便有反对的言论(《论语》十七)；墨家很明白的说三年之丧是儒者之礼(《墨子·非儒篇》)；孟子劝滕文公行三年之丧，滕国的父兄百官皆不赞成，说“吾宗国鲁先君莫之行。吾先君亦莫之行也。”但儒家的宗教传到的地方，三年之丧渐有人行。这是儒教的一种宗教仪式，还不能行于儒家以外的人家。《淮南齐俗训》说：

> 夫三年之丧，是强人所不及而以伪辅情也。三月之服，是绝哀而迫切之性也。夫儒墨不原人情之终始，而务以行相反之制。

可见淮南王时代的人都知道三年之丧是儒家的服制，三月之服是墨者的服制。汉文帝虽是个孝子，他的窦后却是个道家信徒，大概很能明白叔孙通所定丧礼有种种不近人情地方，故文帝遗诏说：

> 朕闻，盖天下万物之萌生，靡不有死。死者天地之理，物之自然，奚为甚哀？当今之时，世咸嘉生而恶死，厚葬以破业，重服以伤生。吾甚不取。

这可见其时在儒生所定的国丧礼制上已有“重服”的规定了。遗诏又说：

> 且朕既不德，无以佐百姓，今崩又使重服久临，以罹寒暑之数，哀人之父子，伤长幼之志，损其饮食，绝鬼神之祭祀，以重吾不德也。

在这几句话里，我们可以看出叔孙通所定的“宗庙仪法”的野蛮不近人情。叔孙通已把儒家的丧礼定为国教了。汉文帝窦后等决心反抗，取消旧制中一切最不合理的办法：

> 令天下吏民，令到，出临三日，皆释服。毋禁取妇嫁女，祠祀，饮酒食肉者。自当给丧事服临者，皆无跣；绖带无过三寸；毋布车及兵器。毋发人男女哭临宫殿。

这里面所谓“毋”的，都是叔孙通的野蛮仪法的内容。遗诏又规定短丧之制：

> 宫殿中当临者，皆以旦夕十五举声，礼毕罢。……已下，(柩已下葬)服大红十五日，小红十四日，纤七日，释服。(红是以红为领缘。纤是细布衣。此制共服三十六日。)他不在令中者，皆以此令比率从事。

这个三十六日的服制真是一大改革。以后更垂为定制。《霍光传》记昌邑王居丧时的罪过，也只说他：

> 居道上不素食；……始至谒见，常私买鸡豚食；……大行在前殿击鼓歌吹作俳倡；会下(下葬)还，上前殿，击钟磬，鼓吹歌舞，悉奏众乐。……诏太官上乘舆食如故。食监奏，未释服，未可御故食。复诏太官趣具，无关食监。太官不敢具，即使从官出买鸡豚，诏殿门内(纳)以为常。

昌邑王立仅二十七日，故未满三十六日释服之期。三十六日之后，此种限制都可免除了。

至于私家服制，也绝少行三年之丧的。公孙弘的后母死，他服丧三年，(《史记》一一二，《汉书》五八)这是儒生自行其教，并非通行的风

俗，故史家特记其事。公孙弘为博士时，年已六十，故后母之丧当在他贫贱时。汉朝定制，官吏都不得告假持丧服。故翟方进作丞相(纪元前一五)时，

> 后母终，既葬三十六日，除服，起视事。以为身备汉相，不敢逾国家之制。(《汉书》八四)

翟方进的前任丞相薛宣也不主张三年丧服。《薛宣传》说：

> 初，宣有两弟修，明。……后母常从修居官，宣为丞相时，(纪元前二〇一一六)修为临菑令；宣迎后母，修不遣。后母病死，修去官持服。宣谓修，"三年服少能行之者。兄弟相驳不可。"修遂竟服。由是兄弟不和。(《汉书》八三)

这件事很可以注意。一家之中，兄弟主张可以不同，弟去官持 三年丧，兄仍可继续做丞相，可见在当时这个问题完全由个人自由决定。薛宣说"三年服少能行之者"，这也是重要史实。薛宣翟方进两个宰相都不行三年丧；薛宣本不是儒生，故他的兄弟尽管行此礼，而他可以不行。翟方进是经学大师，他不行三年服，便觉得有点不好看，故必须声明"身备汉相，不敢逾国家之制。"这便可见元帝成帝时代儒者当国，儒教的势力已很大，久丧之制已渐渐有人行了。

薛宣不赞成他的兄弟薛修行三年丧服，以致弟兄不和。这点嫌隙后来竟闹成一件大案子：

> 久之，哀帝初即位(前六)，博士申咸给事中，毁宣不供养行丧服，薄于骨肉。……宣子况为右曹侍郎，数闻其语，赇客杨明，欲令创咸面目，使不居位。会司隶缺，况恐咸为之，遂令明遮斫咸宫门外，断鼻唇，身八创。事下有司，御史中丞众等奏，"……明当以重论，及况皆弃市。"廷尉真以为……况以父见谤，发忿怒，无他大恶。……明当以贼伤人不直，况与谋者，皆"有"爵，减完为城旦。……况竟减罪一等，徙敦煌。宣坐免为庶人。

不行丧服便要受博士们的毁谤，这已是儒教势力之下的新风气了。

哀帝从小受儒家教育,他的大臣孔光师丹等又多是经学大师,故申咸逢迎意旨,用十多年前的事来毁谤薛宣。试看哀帝即位之年即有诏曰:

> 河间王良丧太后三年,为宗室仪表,益封万户。……博士弟子父母死,予宁三年。(宁是告假回家。予宁即后世的丁忧。)

这便是有意提倡三年丧服了。但行三年之丧而可得万户的褒赏,还可见当时行此礼者实在很难得。博士弟子是服习儒教经典的,故此诏准他们丁忧三年。博士是冷官闲曹,故可行此制。其他官吏还不在此例。

直到王莽专政时代,儒教经典都成了王莽诈欺的工具,儒教的丧制也被他用作欺世盗国的钓钩。他毒杀了汉平帝(纪元五年),然后征召"明礼者宗伯凤等",来定死皇帝的新丧服:

> 定天下吏六百石以上,皆服丧三年。(《汉书》九九)

这是完全推翻汉文帝的短丧制度。但过了几年之后(纪元八年),王莽的母亲功显君死了,他正在兴高采烈的想做真皇帝,很不愿意回家去做三年孝子,于是令太皇太后下诏议他的服制,于是刘歆与博士诸儒七十余人议曰:

> 礼,庶子为后,为其母缌。传曰,与尊者为体,不敢服其私亲也。摄皇帝(王莽)以圣德承天之命受太后之诏,居摄践阼,奉汉大宗之后,上有天地社稷之重,下有元元万机之忧,不得顾其私亲。……摄皇帝当为功显君缌,缞弁而加麻环绖(《汉书》九九)

王莽自己遂行此礼,却令他的孙子新都侯王宗代他主丧,服丧三年。

光武帝中兴之后新经大乱,国政多趋向简易方便,故有诏大臣不许"告宁",故三年丧制无从实行(《后汉书》列传三六),直到安帝永初三年(纪元一一六),邓太后临朝,始又提倡三年丧制,《后汉书·刘恺传》说:

旧制，公卿二千石刺史不得行三年丧，由是内外众职并废丧礼。元初中，邓太后诏：长吏以下不为亲行服者，不得典城选举。

时有上言，牧守宜同此制。诏下公卿，议者以为不便。恺独议曰："……刺史一州之表，二千石千里之师，……尤宜尊重典礼，以身先之。而议者不寻其端，至于牧守，则云不宜。是犹浊其源而望流清，曲其形而欲影直，不可得也。"太后从之。(《后汉书》列传二九)

故又有诏：大臣得行三年丧，服阕还职。(《后汉书》列传三六)汉律有"不为亲行三年服，不得选举"之文，见应劭注《汉书·扬雄传》，此当是邓太后时的诏令，而成为律文的。邓太后的丧制，不久也就发止了。《后汉书·陈忠传》说：

建光中(一二一)，尚书令祝讽，尚书孟布等奏，以为孝文皇帝定约礼之制，光武皇帝绝告宁之典，贻则万世，诚不可改，宜复建武故事。

陈忠上疏力争，但

宦竖不便之，竟寝忠奏，而从讽布议，遂著于令。(《后汉书》列传三六)

后世学者(如何焯，如近人程树德先生)都以为汉制但不许大官告宁丁忧，而士人小吏却都行三年之丧。他们的意思似乎以为一般民人更容易行丧礼了。但我们看上文所引各条记载，可以看出历史演进的痕迹并不如此。三年之丧在西汉晚年还是绝希有的事。光武以后，不准官吏丁忧，此制更无法行了。直到二世纪上半，邓太后始著于诏令，长吏不为父母行服者不得典城，不得选举；又有诏许大臣行三年丧。但久丧实在太不方便，故几年之后，大官丁忧之制仍取消了。只剩"不行三年服，不得选举"一条律文，汉末的应劭还引此文。大官既不行此礼，小吏士人也必须用禁令去消极鼓励，小百姓自然不行此礼了。久丧不便于做官，更不便于力田行商的小百姓。刘恺不

曾说吗?“浊其源而望流清,曲其形而欲影直,不可得也。”但安帝以后,三年之丧已成为选举的一种资格,故久而久之,渐成为风俗,这是《淮南王书》所谓“以伪辅情”的结果。千百年后,风气已成,人都忘了历史演变沿革的事实,遂以为三年之丧真是“天下之通丧”,真是“三代共之”的古礼了!殊不知这种制度乃是汉朝四百年的儒教徒逐渐建立的呵!

我举此一端,以表见“孝的宗教”在汉朝逐渐推行的历史。

十九年七月。

评论近人考据《老子》年代的方法

一

近十年来，有好几位我最敬爱的学者很怀疑老子这个人和那部名为“老子”的书的时代。我并不反对这种怀疑的态度；我只盼望怀疑的人能举出充分的证据来，使我们心悦诚服的把老子移后，或把《老子》书移后。但至今日，我还不能承认他们提出了什么充分的证据。冯友兰先生说的最明白：

> 不过我的主要的意思是要指明一点：就是现在所有的以《老子》之书是晚出之诸证据，若只举其一，则皆不免有逻辑上所谓“丐辞”之嫌。但合而观之，则《老子》一书之文体，学说，及各方面之旁证，皆可以说《老子》是晚出，此则必非偶然也。（二十年六月八日《大公报》）

这就是等于一个法官对阶下的被告说：

> 现在所有原告方面举出的诸证据，若逐件分开来看，都“不免有逻辑上所谓‘丐辞’之嫌”但是“合而观之，”这许多证据都说你是有罪的，“此则必非偶然也。”所以本法庭现在判决你是有罪的。

积聚了许多“逻辑上所谓‘丐辞’，”居然可以成为定案的证据这种考据方法，我不能不替老子和“老子”书喊一声“青天大老爷，小的有冤枉上诉”！聚蚊可以成雷，但究竟是蚊不是雷；证人自己已承认的“丐辞”，究竟是“丐辞”，不是证据。

二

我现在先要看看冯友兰先生说的那些"丐辞"是不是"丐辞。"在论理学上，往往有人把尚待证明的结论预先包含在前提之中，只要你承认了那前提，你自然不能不承认那结论了：这种论证叫做丐辞。譬如有人说："灵魂是不灭的，因为灵魂是一种不可分析的简单物质。"这是一种丐辞，因为他还没有证明(1)凡不可分析的简单物质都是不灭的，(2)灵魂确是一种不可分析的简单物质。

又如我的朋友钱玄同先生曾说过："凡过了四十岁的人都该杀"。假如有人来对我说："你今年四十一岁了，你该自杀了"，这也就成了一种丐辞，因为那人得先证明(1)凡过了四十岁的人在社会上都无益而有害，(2)凡于社会无益而有害的人都该杀。

丐辞只是丐求你先承认那前提；你若接受那丐求的前提，就不能不接受他的结论了。

冯友兰先生提出了三个证据，没有一个不是这样的丐辞。

(一)"孔子以前无私人著述之事，"所以《老子》书是孔子以后的作品。

你若承认孔子以前果然无私人著述之事，自然不能不承认《老子》书是晚出的了。但是冯先生应该先证明《老子》确是出于孔子之后，然后可以得"孔子以前无私人著述"的前提。不然，我就可以说："孔子以前无私人著述，《老子》之书是什么呢？"

(二)"《老子》非问答体，故应在《论语》《孟子》后。"这更是丐辞了。这里所丐求的是我们应该先承认"凡一切非问答体的书都应在《论语》《孟子》之后"一个大前提。《左传》所引的史佚周任《军志》的话，《论语》所引周任的话，是不是问答体呢？《论语》本身的大部分，是不是问答体呢？(《论语》第一篇共十六章，问答只有两章；第四篇共二十六章，问答只有一章；第七篇共三十七章，问答只有七章。其余各篇，也是非问答体居多数。)

《周易》与诗三百篇似乎也得改在《论语》《孟子》之后了。

（三）"《老子》之文为简明之'经'体，可见其为战国时之作品。"这更是丐辞了。这里所丐求的是我们先得承认"凡一切简明之'经'体都是战国时的作品"一个大前提。至于什么是简明的"经"体，更不容易说了。"道可道，非常道；名可名，非常名"是"经"体。那么，"道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格"，这就不是"简明之经体"了吗？所以这里还有一个丐辞，就是我们还得先承认，"《论语》虽简明而不是'经'体；《左传》所引《军志》周任的话虽简明而也不是'经'体；只有《老子》一类的简明文体是战国时产生的'经'体。"我们能不能承认呢？

三

还有许多所谓证据，在逻辑上看来，他们的地位也和上文所引的几条差不多。我现在把他们总括作几个大组。

第一组是从"思想系统"上，或"思想线索"上，证明《老子》之书不能出于《春秋》时代，应该移在战国晚期。梁启超，钱穆，顾颉刚诸先生都曾有这种论证。这种方法可以说是我自己"始作俑"的，所以我自己应该负一部分的责任。我现在很诚恳的对我的朋友们说：这个方法是很有危险性的，是不能免除主观的成见的，是一把两面锋的剑可以两边割的。你的成见偏向东，这个方法可以帮助你向东；你的成见偏向西，这个方法可以帮助你向西。如果没有严格的自觉的批评，这个方法的使用决不会有证据的价值。

我举一个最明显的例。《论语》里有孔子颂赞"无为而治"的话，最明白无疑的是：

> 无为而治者，其舜也欤？夫何为哉？恭己正南面而已矣。（《论语》十五）

这段话大概是梁钱顾诸先生和我一致承认为可靠的。用这段话作

出发点，可以得这样相反的两种结论：

(1)《论语》书中这样推崇“无为而治”，可以证明孔子受了老子的影响。——这就是说，老子和《老子》书在孔子之前。(胡适《中国哲学史大纲》页七九注)

(2)顾颉刚先生却得着恰相反的结论：“《论语》的话尽有甚似《老子》的。如《颜渊》篇中季康子的三问，(适按，还不如引《卫灵公》篇的“无为而治”一章)这与老子上的‘以正治国’……‘我无为而民自化’……‘民之难治，以其上之有为，是以难治’何等相像！……若不是《老子》的作者承袭孔子的见解，就是他们的思想偶然相合。”(《史学年报》第四期，页二八)

同样的用孔子说“无为”和《老子》说“无为”相比较，可以证《老子》在孔子之前，也可以证《老子》的作者在三百年后承袭孔子！所以我说，这种所谓“思想线索”的论证法是一把两面锋的剑，可以两边割的。

钱穆先生的“关于《老子》成书年代之一种考察，”(《燕京学报》第七期)完全是用这种论证法。我曾指出他的方法的不精密，(《清华周刊》卷三七，第九—十期，页一〇九四——一〇九五)如他说：

以思想发展之进程言，则孔墨当在前，老庄当在后。否则老已先发道为帝先之论，孔墨不应重为天命天志之说。何者？思想上之线索不如此也。

我对他说：

依此推断，老庄出世之后，便不应有人重为天命天志之说了吗？难道这二千年中之天命天志之说，自董仲舒班彪以下，都应该排在老庄以前吗？这样的推断何异于说，“几千年来人皆说老在庄前，钱穆先生不应说老在庄后。何者思想上之线索不如此也？”

思想线索是最不容易捉摸的。如王充在一千八百多年前，已有了很有力的无鬼之论；而一千八百年来，信有鬼论者何其多也！如

荀卿已说“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，而西汉的儒家大师斤斤争说灾异，举世风靡，不以为妄。又如《诗经》的小序，经宋儒的攻击，久已失其信用；而几百年后的清朝经学大师又都信奉毛传及序，不复怀疑。这种史事，以思想线索来看岂不都是奇事？说的更大一点，中国古代的先秦思想已达到很开明的境界，而西汉一代忽然又陷入幼稚迷信的状态；希腊的思想已达到了很高明的境界，而中古的欧洲忽然又长期陷入黑暗的状态；印度佛教也达到了很高明的境界，而大乘的末流居然沦入很黑暗的迷雾里。我们不可以用后来的幼稚来怀疑古代的高明，也不可以用古代的高明来怀疑后世的坠落。

最奇怪的是一个人自身的思想也往往不一致，不能依一定的线索去寻求。十余年前，我自己曾说，《老子》书里不应有“天地相合以降甘露”一类的话，因为这种思想“不合老子的哲学”！（《哲学史》页六一注）我也曾怀疑《论语》里不应有“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”一类的话。十几年来，我稍稍阅历世事，深知天下事不是这样简单。现代科学大家如洛箕(Sir Oliver Lodge)也会深信有鬼，哲学大家如詹姆士(W. James)也会深信宗教。人各有最明白的地方，也各有最懵懂的地方；在甲点上他是新时代的先驱者，在乙点上他也许还是旧思想的产儿。所以梭格拉底(Socrates)一生因怀疑旧信仰而受死刑，他临死时最后一句话却是托他的弟子向医药之神厄斯克勒比(Asclepias)还一只鸡的许愿。

我们明白了这点很浅近的世故，就应该对于这种思想线索的论证稍稍存一点谨慎的态度。寻一个人的思想线索，尚且不容易，何况用思想线索来考证时代的先后呢？

四

第二组是用文字，术语，文体等等来证明《老子》是战国晚期的

作品。这个方法，自然是很有用的，孔子时代的采桑女子不应该会做七言绝句，关羽不应该会吟七言律诗，这自然是无可疑的。又如《关尹子》里有些语句太像佛经了，决不是佛教输入以前的作品。但这个方法也是很危险的，因为(1)我们不容易确定某种文体或术语起于何时；(2)一种文体往往经过很长期的历史，而我们也许只知道这历史的某一部分；(3)文体的评判往往不免夹有主观的成见，容易错误。试举例子说明如下：

梁启超先生曾辨《牟子理惑论》为伪书，他说：

> 此书文体，一望而知为两晋六朝乡曲人不善属文者所作，汉贤决无此手笔，稍明文章流别者自能辨之。(《梁任公近著》第一辑，中卷，页二二)

然而《牟子》一书，经周叔迦先生(《牟子丛残》)和我(《论牟子书》，北平图书馆馆刊五卷四号)的考证证明是汉末的作品，决无可疑。即以文体而论，我没有梁先生的聪明，不能"一望而知"；但我细读此书，才知道此书的"文字甚明畅谨严，时时作有韵之文，也都没有俗气。此书在汉魏之间可算是好文字。"同是一篇文字，梁启超先生和我两人可以得这样绝相反的结论，这一件事不应该使我们对于文体的考证价值稍稍存一点敬慎的态度吗？

梁先生论《牟子》的话，最可以表明一般学者轻易用文体作考证标准的危险。他们预先存了一种主观的谬见，以为"汉贤"应该有何种"手笔"，两晋人应该作何种佳文，六朝人应该有何种文体，都可以预先定出标准来。这是根本的错误。我们同一时代的人可以有百十等级的"手笔"；同作古文，同作白话，其中都可以有能文不能文的绝大等差。每一个时代，各有同样的百十等级的手笔。班固与王充同时代，然而《论衡》与《汉书》何等不同！《论衡》里面也偶有有韵之文，比起《两都赋》，又何等不同！所谓"汉贤手笔"，究竟用什么作标准呢？老实说来，这种标准完全是主观的。完全是梁先生或胡某人读了某个某个作家而悬想的标准。这种标准是没有多大可

靠性的。

假如我举出这两句诗：

历览前贤国与家，成由勤俭败由奢。

你们试猜，这是什么时代的诗?多数人一定猜是明末的历史演义小说里的开场诗。不知道此诗的人决不会猜这是李商隐的诗句。又如寒山拾得的白话诗，向来都说是初唐的作品，我在十年前不信此说，以为这种诗体应该出在晚唐。但后来发见了王梵志的白话诗，又考出了王梵志是隋唐间人，我才不敢坚持把寒山拾得移到晚唐的主张了。(《白话文学史》上，页二四二一二四九)近年敦煌石窟所藏的古写本书的出现，使我们对于文体的观念起一个根本的变化。有好些俗文体，平常认为后起的，敦煌的写本里都有很早出的铁证。如敦煌残本《季布歌》中有这样的句子：

季布惊忧而问曰：
只今天使是何人?
周氏报言官御史，
姓朱名解受皇恩。

如敦煌残本《昭君出塞》有这样的句子：

昭军(君)昨夜子时亡，
突厥今朝发使忙。
三边走马传胡命，
万里非(飞)书奏汉王。

这种文体，若无敦煌写本作证，谁不"一望而知"决不是"唐贤手笔"。

总而言之，同一个时代的作者有巧拙的不同，有雅俗的不同，有拘谨与豪放的不同，还有地方环境(如方言之类)的不同，决不能由我们单凭个人所见材料，悬想某一个时代的文体是应该怎样的。同时记梭格拉底的死，而柏拉图记的何等生动细致，齐诺芬(Xenophon)记的何等朴素简拙!我们不能拿柏拉图来疑齐诺芬，也不能拿齐诺

芬来疑柏拉图。

闲话少说，言归《老子》。冯友兰先生说《老子》的文体是“简明之经体”，故应该是战国时作品(说见上)。但顾颉刚先生说“《老子》一书是用赋体写出的；然而赋体固是战国之末的新兴文体呵！”(《史学年报》第四期，页二四，参看页一九)同是一部书，冯先生侧重那些格言式的简明语句，就说他是“经体”；顾先生侧重那些有韵的描写形容的文字，就可以说他是“用赋体写出的”。单看这两种不同的看法，我们就可以明白这种文体标准的危险性了。

我们可以先看看顾先生说的“赋体”是个什么样子。他举荀卿的《赋篇》(《荀子》第二十六)作例，《赋篇》现存五篇，其题为礼，知，云，蚕，箴。总观此五篇，我们可以明白当时所谓“赋”，只是一种有韵的形容描写，其体略似后世的咏物诗词，其劣者略似后世的笨谜。顾先生举荀卿的《云赋》作例，他举的语句如下：

> 忽兮其极之远也，攭兮其相逐而反也，卬卬兮天下之咸蹇也。德厚而不捐，五采备而成文。往来惛憊，通于大神。出入甚极，莫知其门。天下失之则灭，得之则存。

这是荀子的“赋体”。顾先生说：

> 此等文辞实与《老子》同其型式。

他举《老子》第十五章和二十章作例：

> 豫焉(河上公本作与兮)若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若容，(河上公本作客)涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，浑兮其若浊。(《老子》十五)
>
> 我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩；儽儽兮若无所归。……澹兮其若海，飂兮若无止。……(《老子》二十)

这是《老子》的“赋体”。

顾先生又说《老子》这两章的文体又很像《吕氏春秋》的《士容》和《下贤》两篇，我们也摘钞那两篇的一部分：

> 故君子之容，……淳淳乎谨慎畏化而不肯自足，乾乾乎取

舍不悦而心甚素朴。(《士容》)

得道之人貇乎其诚自有也，觉乎其不疑有以也，桀乎其必不渝移也，循乎其与阴阳化也，匆匆乎其心之坚固也，空空乎其不为巧故也，……昏乎其深而不测也。……(《下贤》)

这是《吕氏春秋》的“赋体”。

顾先生说：

这四段文字，不但意义差同，即文体亦甚相同，形容词及其形容的姿态亦甚相同，惟助词则《老子》用“兮”，《吕书》用“乎”为异。大约这是方言的关系。

我们看了顾先生的议论，可以说：他所谓“文体”或“型式”上的相同，大概不外乎下列几点：

(1)同是形容描写的文字。

(2)同用有“兮”字或“乎”字语尾的形容词。

(3)“形容词及其形容的姿态亦甚相同”。

依我看来，这些标准都不能考定某篇文字的时代。。用这种带“兮”字或“乎”字的形容词来描写人物，无论是韵文或散体，起源都很早。最早的如《春秋》早期的鄘风《君子偕老》诗，卫风《硕人》诗，齐风《猗嗟》诗，都是很发达的有韵的描写形容。在《论语》里，我们也可以见着这种形容描画的散文：

子曰，大哉尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉。巍巍乎其有成功也。焕乎其有文章。(《论语》八)

子曰，巍巍乎，舜禹之有天下也而不与焉。(《论语》八)

我们试用这种语句来比荀子的《赋篇》，和《吕氏春秋》的《士容》《下贤》两篇，也可以得到“形容词及其形容的姿态亦甚相同”的结论。你瞧：

(《论语》)巍巍乎唯天为大，唯尧则之。

荡荡乎民无能名焉。

巍巍乎其有成功也。

焕乎其有文章。

(《老子》)涣兮若冰之将释。

儽儽兮若无所归。

淡乎其无味。(三十五章。《文子·道德篇》引此句,作"淡兮"。)

(《荀子》)忽兮其极之远也。

印印兮天下之戚蹇也。

(《吕览》)淳淳乎谨慎畏化而不肯自足。

乾乾乎取舍不悦而心甚素朴。

觉乎其不疑有以也。

桀乎其必不渝移也。

勿勿乎其心之坚固也。

空空乎其不为巧故也。

昏乎其深而不测也。

这些形容词及其形容的姿态,何等相同!何等相似!其中《论语》与《吕览》同用"乎"字,更相像了。

如果这等标准可以考定《老子》成书的年代,那么,我们也可以说《论语》成书也该移在吕不韦时代或更在其后了!

文体标准的不可靠,大率如此。这种例证应该可以使我们对于这种例证存一点特别戒惧的态度。

至于摭拾一二个名词或术语来做考证年代的标准,那种方法更多漏洞,更多危险。顾颉刚先生与梁启超先生都曾用此法。如顾先生说:

更就其所用名词及伪语观之:"公"这一个字,古书中只用作制度的名词(如公侯,公田等)没有用作道德的名词的。(如公忠,公义等)《吕氏春秋》有《贵公》篇,又有"清净以公"等句,足见这是战国时新成立的道德名词。《荀子》与吕书同其时代,故书中言

“公”的也很多。可见此种道德在荀子时最重视。《老子》言“容乃公，公乃王”，(十六章)正与此同。(《史学年报》四页二五)

然而《论语》里确曾把“公”字作道德名词用：

宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则悦。(《论语》二十)

《老子》书中有“公”字，就应该减寿三百年。《论语》也有“公”字，也应该减寿三百年，贬在荀卿与吕不韦的时代了。

任公曾指出“仁义”对举彷佛是孟子的专卖品。然而他忘了《左传》里用仁义对举已不止一次了。(如庄二十二年，如僖十四年。)任公又曾说老子在《春秋》时不应该说“侯王”“王公”“王侯”“取天下”“万乘之主”等等名词。然而《周易》蛊卦已有“不事王侯”，坎卦彖辞与离卦彖辞都有“王公”了。《论语》常用“天下”字样，如“管仲一匡天下”，如“禹稷躬稼而有天下”，如“泰伯三以天下让”。其实稷何尝有天下？泰伯又那有“天下”可让？《老子》书中有“取天下”，也不过此种泛称，有何可怪？“天下”“王”等名词既可用，为什么独不可用“万乘之主”？《论语》可以泛说“道千乘之国”，《老子》何以独不可泛说“万乘之主”呢？(河上公注：“万乘之主谓王。”)凡持此种论证者，胸中往往先有一个“时代意义”的成见。此种成见最为害事。孔子时代正是诸侯力征之时，岂可以高谈“无为”？然而孔子竟歌颂“无为而治”，提倡“居敬而行简”之政治。时代意义又在那里呢？

五

最后，我要讨论顾颉刚先生的“从《吕氏春秋》推测《老子》之成书年代”(《史学年报》四，页一三—四六)的考据方法。此文的一部分，我在上节已讨论过了。现在我要讨论的是他用《吕氏春秋》引书的“例”来证明吕不韦著书时《老子》还不曾成书。

顾先生此文的主要论证是这样的：

第一，《吕氏春秋》“所引的书是不惮举出它的名目的。所以书

中引的《诗》和《书》甚多，《易》也有，《孝经》也有，《商箴周箴》也有，皆列举其书名。又神农黄帝的话，孔子墨子的话，……亦皆列举其人名。"这是顾先生说的《吕书》"引书例"。

第二，然而"《吕氏春秋》的作者用了《老子》的文词和大义这等多，简直把五千言的三分之二都吸收进去了，但始终不曾吐出这是取材于《老子》的。"

因此顾先生下了一个假设："在《吕氏春秋》著作的时代，还没有今本《老子》存在。"

我对于顾先生的这种考据方法，不能不表示很深的怀疑。我现在把我的怀疑写出来供他的考虑。

第一，替古人的著作做"凡例"，那是很危险的事业，我想是劳而无功的工作。古人引书，因为没有印本书，没有现代人检查的便利；又因为没有后世学者谨严的训练，错落几个字不算什么大罪过，不举出书名和作者也不算什么大罪过，所以没有什么引书的律例可说。如孟子引孔子的话，其与《论语》可以相对勘的几条之中，有绝对谨严不异一字的，(如卷三，"里仁为美，择不处仁，焉得智。")有稍稍不同的，(如卷五"大战尧之为君"一章)有自由更动了的，(如卷五"君薨听于冢宰"一章，又卷六"阳货欲见孔子"一章，又卷十四"孔子在陈"一章)也有明明记忆错误的。(如卷三"夫子圣矣乎"一段，对话的人《论语》作公西华，《孟子》作子贡，文字也稍不同。又如卷五"生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼，"《论语》作孔子告樊迟的话，而《孟子》作曾子说的话。)我们若试作孟子引书凡例，将从何处作起？

即以《吕氏春秋》引用《孝经》的两处来看，就有绝对不同的义例：

(1)察微篇(卷十六)

《孝经》曰：高而不危，所以长守贵也。满而不溢，所以长守富也。富贵不离其身，然后能保其社稷而和其民人。(《孝经》诸侯章)

(2)孝行览(卷十四)

故爱其亲不敢恶人，敬其亲不敢慢人。爱敬尽于事亲，光耀加于百姓，究于四海。此天子之孝也。(《孝经》天子书)

前者明举“孝经曰”，而后者不明说是引《孝经》，《吕氏春秋》的“引书例”究竟在哪里？

第二，顾先生说《吕氏春秋》“简直把《老子》五千言的三分之二都吸收进去了”，这是骇人听闻的控诉！我也曾熟读五千言，但我读《吕氏春秋》时，从不感觉“到处碰见”《老子》。所以我们不能不检查顾先生引用的材料是不是真赃实据。

顾先生引了五十三条《吕氏春秋》，其中共分几等：

(甲)他认为与《老子》书“同”的，十五条。

(乙)他认为与《老子》书“义合”的或“意义差同”的，三十五条。

(丙)他认为与《老子》书“甚相似”的，二条。

(丁)他认为与《老子》书“相近”的，一条。

最可怪的是那绝大多数的乙项“义合”三十五条。“义合”只是意义相合，或相近。试举几个例：

(1)〔老〕为道日损，损之又损，以至于无为。(四八)

〔吕〕故至言去言，至为无为。(《精论》)

(2)〔老〕不自见故明。(二二)自见者不明。(二四)

〔吕〕去听无以闻则聪。去视无以见则明。(《任数》)

(3)〔老〕重为轻根。……是以圣人终日行不离辎重。(二六)

〔吕〕以重使轻，从。(《慎势》)

这种断章取义的办法，在一部一百六十篇的大著作里，挑出这种零碎句子，指出某句与某书“义合”，已经是犯了“有意周内”的毛病了。如第(3)例，原文为

故以大畜小，吉；以小畜大，灭。以重使轻，从；以轻使重，凶。

试读全篇，(《慎势》篇)乃是说，"欲定一世，安黔首之命，其势不厌尊，其实不厌多。"国愈大，势愈尊，实力愈多，然后成大业愈易。所以滕费小国不如邹鲁，邹鲁不如宋郑，宋郑不如齐楚。"所用弥大，所欲弥易。"此篇的根本观念，和《老子》书中的"小国寡民"的理想可说是绝对相反。顾先生岂不能明白此篇的用意？不幸他被成见所蔽，不顾全篇的"义反"，只寻求五个字的"义合"，所以成了"断章取义"了！他若平心细读全篇，就可以知道"可重使轻，从"一句和《老子》的"重为轻根，静为躁君"一章决无一点"义合"之处了。

其他三十多条"义合"，绝大多数是这样的断章取义，强为牵合。用这种牵合之法，在那一百六十篇的《吕氏春秋》之内，我们无论要牵合何人何书，都可以寻出五六十条"义合"的句子。因为《吕氏春秋》本是一部集合各派思想的杂家之言。无论是庄子，荀子，墨子，慎到，韩非，(是的，甚至于韩非！)都可以在这里面寻求"义合"之句。即如上文所举第(1)例的两句话，上句"至言去言"何妨说是"义合"于《论语》的"予欲无言"一章？下句"至为无为"何妨说是"义合"于《论语》的"无为而治"一章？

所以我说，"义合"的三十多条，都不够证明什么，都不够用作证据。至多只可说有几条的单辞只字近于今本《老子》而已。

再看看顾先生所谓"同"或"甚相似"的十几条。这里有三条确可以说是"同"于《老子》的。这三条是：

(4)大智不形，大器晚成，大音希声。(吕《乐成》篇)

大器晚成，大音希声，大象无形。(老四一章)

(5)故祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。圣人所独见，众人焉知其极？(吕《制乐》篇)

祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？(老五八章)

(6)故曰，不出户而知天下，不窥于牖而知天道。其出弥远者其知弥少。(吕《君守》篇)

太上反诸己，其次求诸人，其索之弥远者其推之弥疏，其

求之弥疆者失之弥远。(吕《论人》篇)

不出于门户而天下治者,其惟知反于己身者乎?(吕《先己》篇)

不出户,知天下;不窥牖,见天道。其出弥远,其知弥少。(老四七章)

除了这三条之外,没有一条可说是"同"于《老子》的了。试再举几条顾先生所谓"同"于《老子》的例子来看看:

(7)道也者,视之不见,听之不闻,不可为状。有知不见之见,不闻之闻,无状之状者,则几于知之矣。道也者,至精也,不可为形,不可为名。疆为之,谓之太一。(吕《大乐》篇)

视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象。是为惚恍。……(老十四章)

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。(老二五章)

(8)天地大矣,生而弗子,成而弗有,万物皆被其利而莫知其所由始。(吕《贵公》篇)

全乎万物而不宰,泽被天下而莫知其所自始。(吕《审》《分》篇)

万物作焉而不辞,生而不有,为而不恃。(老十二章)

生之畜之,生而不有,为而不恃,长而不宰。(老十章)

大道泛兮其可左右,万物恃之而生而不辞,功成不名有,衣养万物而不为主。(老三四章)

(9)天下,重物也,而不以害其生,又况于它物乎?惟不以天下害其生者也,可以托天下。(吕《贵生》篇)

故贵以身为天下,若可寄天下。爱以身为天下,若可托天下。(老十三章)

(适按,《老子》此章以有身为大患,以无身为无患,与《贵生》篇义正相反。但吕书《不侵》篇也曾说:“天下轻于身,而士以身为人。以身为人者如此其重也!”必须有此一转语,吕书之意方可明了。)

这几条至多只可以说是每条有几个字眼颇像今本《老子》罢了。此外的十多条,都是这样的单辞只字的近似,绝无一条可说是“同”于《老子》,或“甚相似”。如《行论》篇说:

诗曰,“将欲毁之,必重累之。将欲踣之,必高举之。”其此之谓乎?

顾先生说,“这两句诗实在和《老子》三十六章太吻合了。”《老子》三十六章说:

将欲歙之,必固张之。将欲弱之,必固强之。将欲废之,必固兴之。将欲夺(《韩非喻老篇》作取)之,必固与之。是谓微明。

两段文字中的动词,没有一个相同的,我们可以说是“吻合”吗?吕书明明引“诗曰”,高诱注也只说是“逸诗”,这本不成问题。颉刚说,

若认为取自《老子》,那是犯了以后证前的成见。(《史学年报》四,页二三)

这是颉刚自己作茧自缚。从高诱以来,本无人“认为取自《老子》”的。

又如《吕氏春秋·任数》篇引申不害批评韩昭侯的话:

何以知其聋?以其耳之聪也。何以知其盲?以其目之明也。何以知其狂?以其言之当也。

这是当时论虚君政治的普通主张,教人主不要信任一己的小聪明。此篇的前一篇(《君守》)也有同样的语句:

故有以知君之狂也,以其言之当也。有以知君之惑也,以其言之得也。君也者,以无当为当,以无得为得者也。故善为君者无识,其次无事。有识则有不备矣。有事则有不恢矣。

若以吕书引申不害为可信,我们至多可以说:《君守》篇的一段是用《任数》篇申不害的话,而稍稍变动其文字,引伸其意义。然而颉刚

说：

> 这一个腔调与《老子》十二章所云"五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田鼠令人心发狂"甚相似。

这几段文字那有一点相似？难道《老子》书中有了目盲耳聋，别人就不会再说目盲耳聋了吗？说了目盲耳聋，就成了《老子》腔调了吗？

这样看来，颉刚说的《老子》五千言有三分之二被吸收在《吕氏春秋》里，是不能成立的。依我的检查，《吕氏春秋》的语句只有三条可算是与《老子》很相同的；（"大器晚成"条，"祸兮福之所倚"条，《君守》篇"不出户而知天下"条。）此外，那四十多条，至多不过有一两个字眼的相同，都没有用作证据的价值。

第三，我们要问：《吕氏春秋》里有这三条与《老子》很相同的文字，还偶有一些很像套用《老子》字眼的语句，但都没有明说是引用《老子》，——从这一点上，我们能得到何种结论吗？

我的答案是：

（1）《吕氏春秋》既没有什么"引书例"，那三条与今本《老子》很相合的文字，又都是有韵之文，又都有排比的节奏，最容易记忆，著书的人随笔引用记忆的句子，不列举出处，这一点本不足引起什么疑问，至少不够引我们到"那时还没有今本《老子》"的结论。因为我们必须先证明"那时确没有今本《老子》，然后可以证明"《吕氏春秋》中的那三段文字确不是引用《老子》。"不然，那就又成了"丐辞"了。

（2）至于那些偶有一句半句或一两个字眼近似《老子》的文字，更不够证明什么了。颉刚自己也曾指出《淮南子》的《原道训》"把《老子》的文辞，成语，和主义融化在作者自己文章之中，而不一称'老子曰'。然而他写到后来，吐出一句"故老聃之言曰，天下之至柔驰骋天下之至坚，出于无有，入于无间，吾是以知无为之有益'"（《史学年报》四，页十六。）颉刚何不试想，假使《原道》一篇的前段每用一句《老子》都得加"老子曰"，那还成文章吗？我们试举上文所引《吕氏

春秋》的第(8)例来看看:

天地大矣,生而弗子,成而弗有,万物皆被其利而莫知其所由始。

假定这种里面真是套了《老子》的"生而不有,为而不恃",请问:如果此文的作者要想标明来历,他应该如何标明?他有什么法子可以这样标明?颉刚所举的五十条例子,所谓"同",所谓"义合",所谓"甚相似",至多不过是这样把《老子》的单辞只字"融化在作者自己的文章之中",在行文的需要上,决没有逐字逐句标明"老子曰"的道理,也决没有逐字逐句标明来历的方法。所以我说,这些例子都不够证明什么。如果他们能证明什么,至多只能够暗示他们套用了《老子》的单辞只字,或套用了《老子》的腔调而已。李侯佳句往往似阴铿,他虽不明说阴铿,然而我们决不能因此证明阴铿生在李白之后。

顾先生此文的后半,泛论战国后期的思想史,他的方法完全是先构成一个"时代意识",然后用这"时代意识"来证明《老子》的晚出。这种方法的危险,我在前面第(三)(四)两节已讨论过了。

六

我已说过,我不反对把《老子》移后,也不反对其他怀疑《老子》之说。但我总觉得这些怀疑的学者都不曾举出充分的证据。我这篇文字只是讨论他们的证据的价值,并且评论他们的方法的危险性。中古基督教会的神学者,每立一论,必须另请一人提出驳论,要使所立之论因反驳而更完备。这个反驳的人就叫做"魔的辩护士"(Advocatus diaboli)。我今天的责任就是要给我所最敬爱的几个学者做一个"魔的辩护士"。魔高一尺,希望道高一丈。我攻击他们的方法,是希望他们的方法更精密;我批评他们的证据,是希望他

们提出更有力的证据来。

至于我自己对于《老子》年代问题的主张，我今天不能细说了。我只能说：我至今还不曾寻得老子这个人或《老子》这部书有必须移到战国或战国后期的充分证据。在寻得这种证据之前，我们只能延长侦查的时期，展缓判决的日子。

怀疑的态度是值得提倡的。但在证据不充分时肯展缓判断(Suspension of judgement)的气度是更值得提倡的。

一九三三年元旦改稿

附录一　与钱穆先生论《老子》问题书

胡　适

宾四先生：

去年读先生的《向歆父子年谱》，十分佩服。今年在《燕京学报》第七期上读先生的旧作"关于《老子》成书年代之一种考察"，我觉得远不如《向歆谱》的谨严。其中根本立场甚难成立。我想略贡献一点意见，请先生指教。

此文的根本立场是"思想上的线索"。但思想线索实不易言。希腊思想已发达到很"深远"的境界了，而欧洲中古时代忽然陷入很粗浅的神学，至近千年之久。后世学者岂可据此便说希腊之深远思想不当在中古之前吗？又如佛教之哲学已到很"深远"的境界，而大乘末流沦为最下流的密宗，此又是最明显之例。试即先生所举各例，略说一二事。如云：

> 《说卦》"帝出于震"之说，……其思想之规模，条理，及组织，盛大精密，皆逊《老子》，故谓其书出《老子》后，袭《老子》语也。以下推断率仿此。

然先生已明明承认《大宗师》已有道先天地而生的主张了。"仿此推断"，何不可说"其书出《老子》后，袭《老子》语也"呢？

又如先生说：

> 以思想发展之进程言，则孔墨当在前，老庄当在后。否则老已先发道为帝先之论，孔墨不应重为天命天志之说。何者？思想上之线索不如此也。

依此推断，老庄出世之后，便不应有人重为天命天志之说了

吗？难道二千年中之天命天志之说，自董仲舒班彪以下，都应该排在老庄以前吗？

这样的推断，何异于说“几千年来，人皆说老在庄前，钱穆先生不应说老在庄后，何者？思想上之线索不如此也？”

先生对于古代思想的几个重要观念，不曾弄明白，故此文颇多牵强之论。如天命与天志当分别而论。天志是墨教的信条，故墨家非命；命是自然主义的说法，与尊天明鬼的宗教不能并存。（后世始有“司命”之说，把“命”也做了天鬼可支配的东西。）

当时思想的分野：老子倡出道为天地先之论，建立自然的宇宙观，动摇一切传统的宗教信仰，故当列为左派。孔子是左倾的中派，一面信“天何言哉？四时行焉，百物生焉”的自然无为的宇宙论，又主“存疑”的态度，“知之为知之，不知为不知”，“未能事人，焉能事鬼，”皆是左倾的表示；一面又要“祭如在，祭神如神在”，则仍是中派。孔孟的“天”与“命”，皆近于自然主义；“莫之为而为，莫之致而致”，皆近于老庄。此孔孟老庄所同，而尊天事鬼的宗教所不容。墨家起来拥护那已动摇的民间宗教，稍稍加以刷新，输入一点新的意义，以天志为兼爱。明天鬼为实有，而对于左派中派所共信的命定论极力攻击。这是极右的一派。

思想的线索必不可离开思想的分野。凡后世的思想线索的交互错综，都由于这左、中、右三线的互为影响。荀卿号称儒家，而其《天论》乃是最健全的自然主义。庄子蔽于天而不知人，其《大宗师》一篇已是纯粹宗教家的哀音，已走到极右的路上去了。

《老子》书中论“道”，尚有“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”的话，是其书早出最强有力之证。这明明说他初得着这个伟大的见解，而没有相当的名字，只好勉强叫他做一种历程，——道——或形容他叫做“大”。

这个观念本不易得多数人的了解，故直到战国晚期才成为思想界一部分人的中心见解。但到此时期，—如《庄子》书中，——这

种见解已成为一个武断的原则，不是那“强为之名”的假设了。

我并不否认“《老子》晚出”之论的可能性。但我始终觉得梁任公冯芝生与先生诸人之论证无一可使我心服。若有充分的证据使我心服，我决不坚持《老子》早出之说。

匆匆草此，深盼

指教。

胡适　廿，三，十七。

附录二　致冯友兰先生书

胡　适

芝生吾兄：

承你寄赠"中国哲学史讲义"一八三页，多谢多谢。连日颇忙，不及细读，稍稍翻阅，已可见你功力之勤，我看了很高兴。将来如有所见，当写出奉告，以酬远道寄赠的厚意。

今日偶见一点，不敢不说。你把《老子》归到战国时的作品，自有见地；然讲义中所举三项证据，则殊不足推翻旧说。第一，"孔子以前，无私人著述之事"，此通则有何根据？当孔子生三岁时，叔孙豹已有三不朽之论，其中"立言"已为三不朽之一了。他并且明说"鲁有先大夫曰臧文仲，既没，其言立。"难道其时的立言者都是口说传授吗？孔子自己所引，如周任之类，难道都是口说而已？至于邓析之书，虽不是今之传本，岂非私人所作？故我以为这一说殊不足用作根据。

第二，"《老子》非问答体，故应在《论语》《孟子》后。"此说更不能成立。岂一切非问答体之书，皆应在《孟子》之后吗？《孟子》以前的《墨子》等书岂皆是后人假托的？况且"非问答体之书应在问答体之书之后"一个通则又有什么根据？以我所知，则世界文学史上均无此通则。《老子》之书韵语居多，若依韵语出现于散文之前一个世界通则言之，则《老子》正应在《论语》之前。《论语》《檀弓》一类鲁国文学始开纯粹散文的风气，故可说纯散文起于鲁文学，可也；说其前不应有《老子》式的过渡文体，则不可也。

第三，"《老子》之文为简明之'经'体，可见其为战国时之作

品。”此条更不可解。什么样子的文字才是简明之“经”体？是不是格言式的文体？孔子自己的话是不是往往如此？翻开《论语》一看，其问答之外，是否章章如此？“巧言，令色，鲜矣仁”；“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”；“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕”……这是不是“简明之‘经’体”？

怀疑《老子》，我不敢反对；但你所举的三项，无一能使我心服，故不敢不为它一辩。推翻一个学术史上的重要人，似不是小事，不可不提出较有根据的理由。

任公先生所举证据，张怡荪兄曾有驳文，今不复能记忆了。今就我自己所能见到之处，略说于此。任公共举六项：

（一）孔子十三代孙能同老子的八代孙同时。此一点任公自己对我说，他梁家便有此事，故他是大房，与最小房的人相差五六辈。我自己也是大房，我们族里的排行是“天德锡祯祥，洪恩育善良”十字，我是“洪”字辈，少时常同“天”字辈人同时；今日我的一支已有“善”字辈了，而别的一支还只到“祥”字辈。这是假定《史记》所记世系可信。何况此两个世系都大可疑呢？

（二）孔子何以不称道老子？我已指出《论语》“以德报怨”一章是批评老子。此外“无为而治”之说也似是老子的影响。

（三）《曾子问》记老子的话与《老子》五千言精神相反。这是绝不了解老子的话。老子主张不争，主张柔道，正是拘谨的人。

（四）《史记》的神话本可不论，我们本不根据《史记》。

（五）老子有许多话太激烈了，不像春秋时人说的。试问邓析是不是春秋时人？做那“伐檀”“硕鼠”的诗人又是什么时代人？

（六）老子所用“侯王”“王公”“王侯”“万乘之君”“取天下”等字样，不是春秋时人所有。他不记得《易经》了吗？《蛊》上九有“不事王侯”。《坎》彖辞有“王公设险”，《离》象辞有“离王公也”。孔子可以说“千乘之国”，而不许老子说“万乘之君”，岂不奇怪？至于“偏将军”等官名，也不足据。《汉书·郊祀志》不说“杜主，故周之右将

军”吗？

以上所说，不过略举一二事，说明我此时还不曾看见有把《老子》挪后的充分理由。

至于你说，道家后起，故能采各家之长。此言甚是。但“道家”乃是秦以后的名词，司马谈所指乃是那集众家之长的道家。老子庄子的时代并无人称他们为道家。故此言虽是，却不足推翻《老子》之早出。

以上所写，匆匆达意而已，不能详尽，甚望指正。

近日写《中古哲学史》，已有一部分脱稿，拟先付油印，分送朋友指正。写印成时，当寄一份请教。

胡适　十九，三，二十夜。

校勘学方法论

——序陈垣先生的《元典章校补释例》[1] ——

陈援庵先生(垣)在这二十多年之中，搜集了几种很可宝贵的《元典章》钞本；民国十四年故宫发见了元刻本，他和他的门人曾在民国十九年夏天用元刻本对校沈家本刻本，后来又用诸本互校，前后费时半年多，校得沈刻本讹误衍脱颠倒之处凡一万二千余条，写成《元典章校补》六卷，又补阙文三卷，改订表格一卷。(民国二十年北京大学研究所国学门刊行)《校补》刊行之后，援庵先生又从这一万二千多条错误之中，挑出一千多条，各依其所以致误之由，分别类例，写成《元典章校补释例》六卷。我和援庵先生做了几年的邻舍，得读《释例》最早，得益也最多。他知道我爱读他的书，所以要我写一篇《释例》的序。我也因为他这部书是中国校勘学的一部最重要的方法论，所以也不敢推辞。

校勘之学起于文件传写的不易避免错误。文件越古，传写的次数越多，错误的机会也越多。校勘学的任务是要改正这些传写的错误，恢复一个文件的本来面目，或使他和原本相差最微。校勘学的工作有三个主要的成分：一是发见错误，二是改正，三是证明所改不误。

发见错误有主观的，有客观的。我们读一个文件，到不可解之

---

① 《元典章校补释例》六卷，新会陈垣著，中央研究院历史语言研究所专刊之一，定价二元。

处，或可疑之处，因此认为文字有错误：这是主观的发见错误。因几种“本子”的异同，而发见某种本子有错误：这是客观的。主观的疑难往往可以引起“本子”的搜索与比较；但读者去作者的时代既远，偶然的不解也许是由于后人不能理会作者的原意，而未必真由于传本的错误。况且错误之处未必都可以引起疑难，若必待疑难而后发见错误，而后搜求善本，正误的机会就太少了。况且传写的本子，往往经“通人”整理过；若非重要经籍，往往经人凭己意增删改削，成为文从字顺的本子了。不学的写手的本子的错误是容易发见的，“通人”整理过的传本的错误是不容易发见的。试举一个例子为证。坊间石印《聊斋文集》附有张元所作“柳泉蒲先生墓表”，其中记蒲松龄“卒年八十六”。这是“卒年七十六”之误，有《国朝山左诗钞》所引墓表，及原刻碑文可证。但我们若单读“卒年八十六”之文，而无善本可比较，决不能引起疑难，也决不能发见错误。又《山左诗钞》引这篇墓表，字句多被删节，如云：

〔先生〕少与同邑李希梅及余从父历友结郢中诗社。

此处无可引起疑难；但清末国学扶轮社铅印本《聊斋文集》载墓表全文，此句乃作：

与同邑李希梅及余从伯父历视友，旋结为郢中诗让。（甲本）

依此文，“历视”为从父之名，“友”为动词，“旋”为“结”之副词，文理也可通。石印本《聊斋文集》即从扶轮社本出来，但此本的编校者熟知《聊斋志异》的掌故，知道“张历友”是当时诗人，故石印本墓表此句改成下式：

与同邑李希梅及余从伯父历友亲，旋结为郢中诗社（乙本）

最近我得墓表的拓本，此句原文是：

与同邑李希梅及余从伯父历友视旋诸先生结为郢中诗社。”（丙本）

视旋是张履庆，为张历友（笃庆）之弟，其诗见《山左诗钞》卷四十四。

他的诗名不大，人多不知道“视旋”是他的表字；而“视旋”二字出于《周易》履卦“视履考祥，其旋元吉”，很少人用这样罕见的表字。甲本校者竟连张历友也不认得，就妄倒“友视”二字，而删“诸先生”三字，是为第一次的整理。乙本校者知识更高了，他认得“张历友”，而不认得“视旋”，所以他把“视友”二字倒回来，而妄改“视”为“亲”，用作动词，是为第二次的整理。此两本文理都可通，虽少有疑难，都可用主观的论断来解决。倘我们终不得见此碑拓本，我们终不能发见甲乙两本的真错误。这个小例子可以说明校勘学的性质。校勘的需要起于发见错误，而错误的发见必须倚靠不同本子的比较。古人称此学为“校雠”，刘向《别录》说：“一人读书，校其上下得谬误，为校；一人持本，一人读书，若怨家相对，为雠。”其实单读一个本子，“校其上下”，所得谬误是很有限的；必须用不同的本子对勘，“若怨家相对”，一字不放过，然后可以“得谬误”。

改正错误是最难的工作。主观的改定，无论如何工巧，终不能完全服人之心。《大学》开端“在亲民”，朱子改“亲”为“新”，七百年来，虽有政府功令的主持，终不能塞反对者之口。校勘学所许可的改正，必须是在几个不同的本子之中，选定一个最可靠或最有理的读法。这是审查评判的工作。我所谓“最可靠”的读法，当然是最古底本的读法。如上文所引张元的聊斋墓表，乙本出于甲本，而甲本又出于丙本，丙本为原刻碑文，刻于作文之年，故最可靠。我所谓“最有理”的读法，问题就不能这样简单了。原底本既不可得，或所得原底本仍有某种无心之误，（如韩非说的郢人写书而多写了“举烛”二字，如今日报馆编辑室每日收到的草稿。）或所得本子都有传写之误，或竟无别本可供校勘，——在这种情形之下，改正谬误没有万全的方法。约而言之，最好的方法是排比异同各本，考定其传写的先后，取其最古而又最近理的读法，标明各种异读，并揣测其所以致误的原因。其次是无异本可互勘，或有别本而无法定其传授的次第，不得已而假定一个校者认为最近理的读法，而标明原作某，一作某，今定作某

是根据何种理由。如此校改，虽不能必定恢复原文，而保守传本的真相以待后人的论定，也可以无大过了。

改定一个文件的文字，无论如何有理，必须在可能的范围之内提出证实。凡未经证实的改读，都只是假定而已，臆测而已。证实之法，最可靠的是根据最初底本，其次是最古传本，其次是最古引用本文的书。万一这三项都不可得，而本书自有义例可寻，前后互证，往往也可以定其是非，这也可算是一种证实。此外，虽有巧妙可喜的改读，只是校者某人的改读，足备一说，而不足成为定论。例如上文所举张元墓表之两处误字的改正，有原刻碑文为证，这是第一等的证实。又如《道藏》本《淮南内篇原道训》："是故鞭噬狗，策蹄马，而欲教之，虽伊尹造父弗能化。欲寅之心亡于中则饥虎可尾，何况狗马之类乎？"这里"欲寅"各本皆作"欲害"。王念孙校改为"欲宍"。他因为明刘绩本注云"古肉字"，所以推知刘本原作"宍"字，只因草书"害"字与"宍"相似，世人多见"害"，少见"宍"，故误写为"害"。这是指出所以致误之由，还算不得证实。他又举二证：(1)《吴越春秋·勾践阴谋外传》"断竹续竹，飞土逐宍"，今本宍作害；(2)《论衡·感虚篇》"厨门木象生肉足"，今本《风俗通义》肉作害，害亦宍之误。这都是类推的论证，因《论衡》与《吴越春秋》的"宍"误作"害"，可以类推《淮南书》也可以有同类的误写。类推之法由彼例此，可以推知某种致误的可能，而终不能断定此误必同于彼误。直到顾广圻校得宋本果作"欲宍"，然后王念孙得一古本作证，他的改读就更有力了。因为我们终不能得最初底本，又因为在义理上"欲害"之读并不逊于"欲肉"之读，(《文子·道原篇》作"欲害之心忘乎中")所以这种证实只是第二等的，不能得到十分之见。又如《淮南》同篇："上游于霄雿之野，下出于无垠之门，"王念孙校，"无垠"下有"鄂"字。他举三证：(1)《文选》《西京赋》"前后无有垠鄂"的李善注："《淮南子》曰，出于无垠鄂之门。许慎曰，垠鄂，端崖也。"(2)《文选》《七命》的李善注同。(3)《太平御览》地部二十："《淮南子》曰，下出乎无

垠鄂之门。高诱曰，无垠鄂，无形之貌也。”这种证实，虽不得西汉底本，而可以证明许慎高诱的底本如此读，这就可算是第一等的证实了。

所以校勘之学无处不靠善本：必须有善本互校，方才可知谬误；必须依据善本，方才可以改正谬误；必须有古本的依据，方才可以证实所改的是非。凡没有古本的依据，而仅仅推测某字与某字“形似而误”，某字“涉上下文而误”的，都是不科学的校勘。以上三步工夫，是中国与西洋校勘学者共同遵守的方法，运用有精有疏，有巧有拙，校勘学的方法终不能跳出这三步工作的范围之外。援庵先生对我说，他这部书是用“土法”的，我对他说：在校勘学上，“土法”和海外新法并没有多大的分别。所不同者，西洋印书术起于十五世纪，比中国晚了六七百年，所以西洋古书的古写本保存的多，有古本可供校勘，是一长。欧洲名著往往译成各国文字，古译本也可供校勘，是二长。欧洲很早就有大学和图书馆，古本的保存比较容易，校书的人借用古本也比较容易，所以校勘之学比较普及，只算是治学的人一种不可少的工具，而不成为一二杰出的人的专门事业。这是三长。在中国则刻印书流行以后，写本多被抛弃了；四方邻国偶有古本的流传，而无古书的古译本；大学与公家藏书又都不发达，私家学者收藏有限，故工具不够用，所以一千年来，够得上科学的校勘学者，不过两三人而已。

中国校勘之学起源很早，而发达很迟。《吕氏春秋》所记“三豕涉河”的故事，已具有校勘学的基本成分。刘向刘歆父子校书，能用政府所藏各种本互勘，就开校雠学的风气。汉儒训注古书，往往注明异读，是一大进步。《经典释文》广收异本，遍举各家异读，可算是集古校勘学之大成。晚唐以后，刻印的书多了，古书有了定本，一般读书人往往过信刻板书，校勘之学几乎完全消灭了。十二世纪晚期，朱子斤斤争论《程氏遗书》刻本的是非；十三世纪之初，周必大校刻《文苑英华》一千卷，在自序中痛论“以印本易旧书，是非相乱”

之失，又略论他校书的方法；彭叔夏作《文苑英华辨证》十卷，详举他们校雠的方法，清代校勘学者顾广圻称为“校雠之楷模”。彭叔夏在自序中引周必大的话：

> 校书之法，实事是正，多闻阙疑。

他自己也说：

> 叔夏年十二三时，手钞太祖皇帝实录，其间云：“兴衰治口之源”，阙一字，意谓必是“治乱”。后得善本，乃作“治忽”。三折肱为良医，信知书不可以意轻改。

这都是最扼要的校勘方法论。所以我们可以说，十二三世纪之间是校勘学的复兴时代。

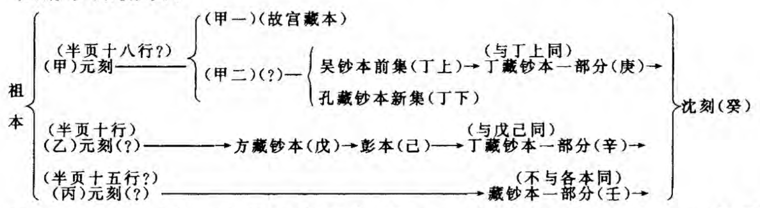
但后世校书的人，多不能有周必大那样一个退休宰相的势力来“遍求别本”，也没有他那种“实事是正，多闻阙疑”的精神，所以十三世纪以后，校勘学又衰歇了。直到十七世纪方以智顾炎武诸人起来，方才有考订古书的新风气。三百年中，校勘之学成为考证学的一个重要工具。然而治此学者虽多，其中真能有自觉的方法，把这门学问建筑在一个稳固的基础之上的，也不过寥寥几个人而已。

纵观中国古来的校勘学所以不如西洋，甚至于不如日本，其原因我已说过，都因为刻书太早，古写本保存太少；又因为藏书不公开，又多经劫火，连古刻本都不容易保存。古本太缺乏了，科学的校勘学自不易发达。王念孙段玉裁用他们过人的天才与功力，其最大成就只是一种推理的校勘学而已。推理之最精者，往往也可以补版本的不足。但校雠的本义在于用本子互勘，离开本子的搜求而费精力于推敲，终不是校勘学的正轨。我们试看日本佛教徒所印的弘教书院的《大藏经》及近年的《大正新修大藏经》的校勘工作，就可以明白推理的校勘不过是校勘学的一个支流，其用力甚勤而所得终甚微细。

陈援庵先生校《元典章》的工作，可以说是中国校勘学的第一

伟大工作，也可以说是中国校勘学的第一次走上科学的路。前乎此者，只有周必大彭叔夏的校勘《文苑英华》差可比拟。我要指出援庵先生的《元典章校补》及《释例》有可以永久作校勘学的模范者三事：第一，他先搜求善本，最后得了元刻本，然后用元人的刻本来校元人的书；他拚得用极笨的死工夫，所以能有绝大的成绩。第二，他先用最古刻本对校，标出了所有的异文，然后用诸本互校，广求证据，定其是非，使我们得一个最好的，最近于祖本的定本。第三，他先求得了古本的根据，然后推求今本所以致误之由，作为"误例"四十二条，所以他的"例"都是已证实的通例：是校后归纳所得的说明，不是校前所假定的依据。此三事都足以前无古人，而下开来者，故我分开详说如下：

第一，援庵先生是依据同时代的刻本的校勘，所以是科学的校勘，而不是推理的校勘。沈刻《元典章》的底本，乃是间接的传钞本，沈家本跋原钞本说，"此本纸色分新旧：旧者每半页十五行，当是影钞元刻本；新者每半页十行，当是补钞者，盖别一本。"但他在跋尾又说："吾友董绶金赴日本，见是书，据称从武林丁氏假钞者。"若是从丁氏假钞的，如何可说是"影钞元刻本"呢？这样一部大书，底本既是间接又间接的了，其中又往往有整几十页的阙文，校勘的工作必须从搜求古本入手。援庵先生在这许多年中，先后得见此书的各种本子，连沈刻共有六本。我依他的记载，参以沈家本原跋，作成此书底本源流表：



援庵先生的校补，全用故宫元刻本(甲一)作根据，用孔本(丁下)补其所阙祭祀门，又用各本互校，以补这两本的不足。因为他用一个最

初的元刻本来校一部元朝的书，所以能校得一万二千条的错误，又能补得阙文一百零二页之多！试用这样伟大的成绩，比较他二十年前“无他本可校”时所“确知为讹误者若干条”，其成绩的悬绝何止百倍？他在本书第四十三章里，称此法为“对校法”，他很谦逊的说：

> 此法最简便，最稳当，纯属机械法；其主旨在校异同，不校是非，故其短处在不负责任：虽祖本或别本有讹，亦照式录之。而其长处则在不参已见；得此校本，可知祖本或别本之本来面目。故凡校一书，均须先用对校法，然后再用其他校法。

他又指出这个法子的两大功用：

> 一、有非对校不知其误者，以其表面上无误可疑也。例如：
>
> 元关本钱二十定　元刻作　二千定
>
> 大德三年三月　元刻作　五月
>
> 二、有知其误，非对校无以知为何误者。例如：
>
> 每月五十五日　元刻作　每五月十五日。

此外，这个对校法还有许多功用，如阙文，如错简，如倒叶，如不经见的人名地名或不经见的古字俗字，均非对校无从猜想。故用善本对校是校勘学的灵魂，是校勘学的唯一途径。向来学者无力求善本，又往往不屑作此种“机械”的笨工作，所以校勘学至今不曾走上科学的轨道。援庵先生和他的几位朋友费了八十日的苦工，从那机械的对校里得着空前的大收获，使人知道校书“必须先用对校法”，这是他奠定新校勘学的第一大功。

第二，他用无数最具体的例子来教我们一个校勘学的根本方法，就是：先求得底本的异同，然后考定其是非。是非是异文的是非，没有异文，那有是非？向来中国校勘学者，往往先举改读之文，次推想其致误之由，最后始举古本或古书引文为证。这是不很忠实的记载，并且可以迷误后学。其实真正校书的人往往是先见古书的异文，然后定其是非；他们偏要倒果为因，先列己说，然后引古本异文为证，好像是先有了巧妙的猜测，而忽得古本作印证似的！所以

初学的人，看惯了这样的推理，也就以为校勘之事是应该先去猜想而后去求印证的了！所以我们可以说，古来许多校勘学者的著作，其最高者如王念孙王引之的，也只是教人推理的法门，而不是校书的正轨；其下焉者，只能引学者走上舍版本而空谈校勘的迷途而已。校勘学的不发达，这种迷误至少要负一部分的责任。援庵先生的《校补》，完全不用这种方法，他只根据最古本，正其误，补其阙；其元刻误而沈刻不误者，一概不校；其有是非不易决定者，姑仍其旧。他的目的在于恢复这书的元刻本来面目，而不在于炫示他的推理的精巧。至于如何定其是非，那是无从说起的。他的一部《释例》，只是对我们说：要懂得元朝的书，必须多懂得元朝的特殊的制度，习俗语言，文字。这就是说：要懂得一个时代的书，必须多懂得那个时代的制度，习俗，语言，文字。那是个人的学问知识的问题，不是校勘学本身的问题。校勘的工作只是严密的依据古本，充分的用我们所用的知识学问来决定那些偶有疑问的异文的是非，要使校定的新本子至少可以比得上原来的本子，甚至于比原来的刻本还更好一点。如此而已！援庵先生的工作，不但使我们得见《元典章》的元刻的本来面目，还参酌各本，用他的渊博的元史知识，使我们得着一部比元刻本更完好的《元典章》。这是新校勘学的第一大贡献。

第三，援庵先生的四十二条"例"，也是新校勘学的工具，而不是旧校勘学的校例。校勘学的"例"只是最普通的致误之由。校书所以能有通例，是因为文件的误写都由写人的无心之误，或有心之误；无心之误起于感官（尤其是视官）的错觉；有心之误起于有意改善一个本子而学识不够，就以不误为误。这都是心理的现象，都可以有心理的普通解释，所以往往可以归纳成一些普通致误的原因，如"形似而误"，"涉上文而误"，"两字误为一字"，"一字误分作两字"，"误收旁注文"等等。彭叔夏作《文苑英华辨证》，已开校例之端。王念孙《读淮南内篇》的第二十二卷，是他的自序，"推其致误之由"，

列举普通误例四十四条，又因误而失韵之例十八条，逐条引《淮南子》的误文作例子。后来俞樾作《古书疑义举例》，其末三卷里也有三十多条校勘的误例，逐条引古书的误文作例子。俞樾在校勘学上的成绩本来不很高明，所以他的"误例"颇有些是靠不住的，而他举的例子也往往是很不可靠的。例如他的第一条"两字义同而衍例"，就不成一条通例，因为写者偶收旁注同义之字，因而误衍，或者有之；而无故误衍同义之字，是很少见的。他举的例子，如硬删《周易》履六三"跛能履，不足以与行也"的"以"字；如硬删《左传》隐元年"有文在其手曰为鲁夫人"的"曰"字；如硬删老子六十八章"是谓配天古之极"的"天"字，都毫无底本的根据，硬断为"两字义同而衍"，都是臆改古书，不足为校勘学的误例。王念孙的六十多条"误例"，比俞樾的高明多了。他先校正了《淮南子》九百余条，然后从他们归纳出六十几条通例，故大体上都还站得住。但王念孙的误例，分类太细碎，是一可议；《淮南》是古书，古本太少，王氏所校颇多推理的校勘，而不全有古书引文的依据，是二可议；论字则草书隶书篆文杂用，论韵则所谓"古韵部"本不是严格的依据，是三可议。校勘的依据太薄弱了，归纳出来的"误例"也就不能完全得人的信仰。

所谓"误例"，不过是指出一些容易致误的路子，可以帮助解释某字何以讹成某字，而绝对不够证明某字必须改作某字。前人校书，往往引一个同类的例子，称为"例证"，是大错误。俞樾自序《古书疑义举例》，说："使童蒙之子习知其例，有所据依，或亦读书之一助乎？"这正是旧日校勘家的大病。例不是证，不够用作"据依"。而浅人校书随意改字，全无版本的根据，开口即是"形似而误"，"声近而误"，"涉上文而误"，好像这些通常误例就可证实他们的臆改似的！中国校勘学所以不上轨道，多由于校勘学者不明"例"的性质，误认一个个体的事例为有普遍必然性的律例，所以他们不肯去搜求版本的真依据，而仅仅会滥用"误例"的假依据。

援庵先生的《释例》所以超越前人，约有四端：第一，他的校改

是依据最古刻本的，误是真误，故他的“误例”是已证实了的误例。第二，他是用最古本校书，而不是用“误例”校书；他的“误例”是用来“疏释”已校改的谬误的。第三，他明明白白的说他的校法只有四个，此外别无用何种《误例》来校书的懒法子。第四，他明说这些“误例”不过是用来指示“一代语言特例，并古籍窜乱通弊”。他所举的古书窜乱通弊不过那最普通的七条（十二至十八），而全书的绝大部分，自第十九例以下，全是元代语言特例，最可以提醒我们，使我们深刻的了解一代有一代的语言习惯，不可凭藉私见浅识来妄解或妄改古书。他这部书的教训，依我看来，只是要我们明白校勘学的最可靠的依据全在最古的底本；凡版本不能完全解决的疑难，只有最渊博的史识可以帮助解决。书中论“他校法”一条所举“纳失失”及“竹忽”两例是最可以供我们玩味的。

我们庆贺援庵先生校补《元典章》的大工作的完成，因为我们承认他这件工作是“土法”校书的最大成功，也就是新的中国校勘学的最大成功。

二十三，十，八。

第 一 集

卷 二

论《牟子理惑论》

—寄周叔迦先生书两封—

一

叔迦先生：

前承先生赏饭，因事不能到，想能蒙先生原谅。

今日细读大作《牟子丛残》，佩服之至。梁任公先生的《辨伪》，未免太粗心，殊为贤者之累。如云此书“一望而知为两晋六朝乡曲人不善属文者所作”，这真是冤枉之至了！《理惑论》文字甚明畅谨严，时时作有韵之文，也都没有俗气。此书在汉魏之间可算是好文字。任公大概先存伪书之见，不肯细读耳。先生考得交州牧为朱符，因证明原序中“牧弟豫章太守为笮融所杀”即是朱儁之子朱皓，这是一大发现。任公不曾细考，遂以为文义不相属。至于原序是谁所作，先生断为苍梧太守所作，似不然。原序是牟子自述，似不用疑。鄙意以为原书旧题大概是“苍梧牟子博传”，而后人误加“太守”二字。先生驳任公的几点，我皆赞同。只有第二点或有可讨论之处。王度说汉魏皆禁汉人不得出家，此语不应无所据。鄙意以为《理惑论》中所说“沙门”，皆不曾明说是中国人。所说“被赤布，日一食，”固像印度人；而“取贱卖贵，专行诈给”，必是指印度商人。大概南方海道来的“沙门”，不限于受戒的僧侣；而“好酒浆，畜妻子，取贱卖贵”的印度商人，在中国人看来，也都叫做“沙门”；而不知这种人虽皈依佛教，却和那些“日一食，闭六情”的和尚大不相同。

或者极南方的中国人先有出家做沙门的，而王度所说只指北中国而言。

此意不知有可取否乞指教。

胡适。二十，三，二十六。

二

叔迦先生：

前读大著《牟子丛残》，曾寄一书，略表敬意。今天读《三国志》，又替先生寻得一证，不敢不奉告。

先生说交州刺史朱符是朱儁之子，或是他的侄子。此说根据有三：

(1)《后汉书・陶谦传》：笮融杀豫章太守朱皓。

(2)又《朱儁传》：子皓，官至豫章太守。

(3)《吴志・士燮传》：交州刺史朱符为夷贼所杀。

先生综合此三事，用来解释牟子自序中"牧弟为豫章太守，为中郎将笮融所杀"一语，断定交州牧为朱符，于是这一篇自序传遂成为有历史可证的文字。此序有了历史的证实，于是全部《理惑论》也成为可信的史料了。

此事关键在于两点：(一)牟子时的州牧是否朱符，(二)朱符是否朱儁的子侄。今天我读《吴志・薛综传》，见薛综上孙权疏，叙交州民俗史事最详，记后汉末年交州之乱尤详，其中云：

> 又故刺史会稽朱符多以乡人虞褒刘彦之徒分作长吏，侵虐百姓，彊赋于民。黄鱼一枚，收稻一斛。百姓怨叛，山贼并出，攻州突郡，符走入海，流离丧亡。

此刘彦即是牟子自序中州牧"遣骑都尉刘彦将兵赴之"的刘彦，可证当时州牧为朱符。

又朱符是会稽人，朱儁正是会稽上虞人；我们虽不能确证他是

朱隽的子姓，但似无可疑了。又《隽传》称朱皓"亦有才行"；(《吴志》《刘繇传》注引《献帝春秋》，许子将谓繇曰，"朱文明(皓)善推诚以信人。"可见皓之为人。)据薛综所记，朱符是个无才行的贪官，故《隽传》不载。

匆匆报告，乞赐教正。

胡适。二十，五，七。

顷草一书，意有未尽，又补一页。

《薛综传》云："少依族人，避地交州，从刘熙学。"综是沛郡竹邑人。又《程秉传》云："程秉，汝南南顿人也，逮事郑玄；后避乱交州，与刘熙考论大义，遂博通五经。"又《士燮传》云："燮(时为交趾太守)体器宽厚，谦虚下士，中国士人往依避难者以百数。"陈国袁徽与荀彧书曰："交趾士府君处大乱之下，保全一郡二十余年，疆场无事，民不失业。羁旅之徒皆蒙其庆。"此皆可证牟子自序中"灵帝崩后，天下扰乱，独交州差安，北方异人咸来在焉"的话。刘熙当即是作《释名》之北海刘熙，也是避乱交州的一位学者。此又可补前人所未考。

又《士燮传》云："燮兄弟并为列郡，(士壹领合浦，士䵋领九真，士武领海南)雄长一州，偏在万里，威尊无上，鸣钟磬，备具威仪，笳箫鼓吹，车骑满道。胡人夹毂焚烧香者，常有数十。"试想交趾的"胡人"是不是印度波斯的商人？这些夹毂焚香的胡人即是牟子所见的"剃头发，被赤布"，"耽好酒浆，或畜妻子，取贱卖贵，专行诈绐"的"沙门"也。

胡适。

陶弘景的《真诰》考

这是我整理《道藏》的第一次尝试，敬献给蔡孑民先生六十五岁生日纪念论文集。

一九三三，四，十。

一

陶弘景的《真诰》分七篇，共二十卷：

运题象第一，分四卷，记杨羲和许多"真灵"会遇的故事。

甄命授第二，分四卷，记众"真灵"的训戒，"诠导行学，诫厉愆怠。"

协昌期第三，分二卷，记众真所说"修行条领，服御制度。"

稽神枢第四，分四卷，记道教的地理，"区贯山水，宣叙洞宅。"

阐幽微第五，分二卷，"并鬼神宫府官司氏族，明形识不灭，善恶无遗。"

握真辅第六，分二卷，"此卷是三君(杨羲，许谧，许翙。)在世自所记录，及书疏往来，非《真诰》之例。"

翼真检第七，分二卷，为"《真诰》叙录"，也"非《真诰》之例"。

这二十卷中，"其十六卷是真人所诰，四卷是在世记述。"七篇之题目是陶弘景"仰范纬候，取其义类，以三言为题。"

在《叙录》里，陶弘景说：

> “真诰”者，真人口授之诰也，犹如佛经皆言佛说。而顾玄平谓为“真迹”，当言真人之手书迹也，亦可言真人之所行事迹也。若以手书为言，真人不得为隶字。若以事迹为目，则此迹不在真人尔，且书此之时未得称“真”。既于义无旨，故不宜为号。

此段不但说明书名的意义，并且使我们知道此书旧有顾玄平的本子，原题为“真迹”。“真诰”之书名乃是陶弘景改作此书后新题的。顾玄平即是顾欢，(《南史》七五，顾欢一字玄平，死时约当四八五年。)是一个有大名的道士，隐居于剡天台山，

> 晚节服食，不与人通。每旦出户，山鸟集其掌取食。事黄老道，解阴阳书，为术数多效验。(《南齐书》五四)

顾欢曾著《夷夏论》，很偏袒道教，他说：

> 佛道齐乎达化，而有夷夏之别。……理之可贵者，道也；事之可贱者，俗也。舍华效夷，义将安取？若以道耶？道固符合矣。若以俗耶？俗则大乖矣。

他答袁粲的驳论曾说：

> 佛道实贵，故戒业可遵。戎俗实贱，故言貌可弃。

这都是有意的排斥佛教里的外国成分；这种思想最可代表当日的道教运动的思想背景。道教运动的意义只是要造出一个国货的道教来抵制那外来的佛教，要充分采纳佛教的“道”，而充分排斥佛教里的“戎俗”。《顾欢传》中说他讲《老子》可以捉精魅，又教人恭敬《孝经》，可以治邪病。(《南史》七五)据陶弘景的记载，顾欢曾抄写道教经典，又到处访求道经。他答袁粲论中极力夸道教的伟大：

> 神仙是大化之总称，非穷妙之至名。至名无名，其有名者二十七品：仙变成真，真变成神，或谓之圣，各有九品。品极则入空寂，无为无名。(《南史》七五，《南齐书》五四。)

他编纂的真迹，即是记一些仙真降授杨羲的事迹。

陶弘景的侄儿陶翊也说：

《真诰》一秩七卷，并是晋兴宁中众真降授杨许手书遗迹。顾居士已撰，多有漏谬，更诠次叙注之尔。(《华阳隐居本起录》)

这是陶弘景生时所记，也与本书《叙录》互相印证。在《叙录》中，我们还可以考见顾欢《真迹》的大致体例。如云：

按众真辞旨皆有义趣，或诗或戒，互相酬配。而顾所撰《真迹》，枝分类别，各为部卷，致语用乖越，不复可领。今并还依本事并日月纸墨相承贯者，以为诠次。

又如云：

按此书所起，以真降为先，然后众事继述。真降之显在乎九华。(九华是书中下嫁杨羲的紫清上宫九华真妃，姓安，故书中又称安妃。)而顾撰最致末卷。

又如云：

先生(书中称"先生"者为许迈，小名映，后改名玄，字远游，王羲之的朋友，《晋书》八十有传。)事迹未近"真"阶，尚不宜预在此部。而顾遂载王右军父子书传，(王羲之作许迈传，事见于《晋书》八十。传文似即《云笈七签》一〇六所收之《许迈传》，其文甚佳，不似平常道士追记之作。)并于事为非。又以安记(即安妃下降事)第一，省除许传，别充外书神仙之例。惟先生成仙之后与弟书一篇(此书载于《云笈七签》一〇六《许迈传》之末)留在下卷。(现在《真诰握真辅》卷二，今本颇多割裂，当用《七签》本校之。)

我们看这几条，可见陶弘景改动顾欢的《真迹》的情形。

《叙录》又说：

又按起居《宝神》及《明堂》梦祝述叙诸法，十有余条，乃多是抄经，而无正首尾，犹如日芒月象玄白服雾之属。而顾独不撰用，至今遗逸。今并诠录，各从其例。

此处所指《宝神经》中起居修法，及《明堂玄真上经》祝法，现均收在《真诰》第三篇中。依上条所记，这一篇中的材料大概全是顾本所无，是陶弘景加入的。《叙录》又说：

又《真诰》凡有紫书大字者，皆隐居（陶弘景自称“华阳隐居”）别抄取三君手书经中杂事各相配类，共为证明。诸经既非聊尔可见，便于例致隔。今同出在此，则易得寻究。

这又是他增添的部分，分量当不少。现在原书的“紫书大字”都一律变成了墨书，也就无从辨别了。又第六篇中的材料，一部分是顾本所有，一部分是陶氏所添，这也是《叙录》中承认的。

这样看来，陶本《真诰》虽是源出于顾本《真迹》，已有了很大的改动，又有很多部分是陶弘景增添的。

二

《真诰》所记众真灵降授的话，据陶弘景说都是杨羲所记；其中有哕许长史（许谧，又名穆）及许掾（许翙，小名玉斧）的话，都是杨羲转达的。据《真诰》末卷所附“真胄世谱”：

许谧死于晋孝武宁康元年。（三七三）

许翙死时年三十，约当太和五年。（三七〇）

杨羲死年不可考，所记众真降授之年为哀帝兴宁三年。（三六五）

这都是四世纪的人物。顾欢死于五世纪晚期，已在他们之后一百多年了。陶弘景与顾欢先后同时，而年辈更晚；他生于宋孝建三年（四五六）。死于梁武帝大同二年（五三五）。他的侄儿陶翊做他的《本起录》，是一部同时人的传记，其中有这样的记载：

先生以甲子乙丑丙寅（四八四——四八六）三年之中，就与世馆主东阳孙游狱（死于四八九）咨禀道家符图经法。虽相承皆是真本，而经历模写，意所未惬者，于是更博访远近以正之。

这是道教中的“求经”事业。

戊辰年（四八八）始往茅山，便得杨许手书真迹，欣然感激。至庚午年（四九〇）又启假东行浙越，处处寻求灵异。至会稽大

> 洪山谒居士娄慧明,(贾嵩《陶隐居内傳》及《真诰叙录》皆作楼惠明)又到余姚太平山谒居士杜京产,又到始宁岽山(《真诰》作岇山)谒法师(《内传》不知此是女子,误作“沙门”)钟义山,又到始丰天台山谒诸僧标,(《真诰》作朱,此似误作诸。)及诸处宿旧道士,并得真人遗迹十余卷。

《本起录》所记经本来源,皆与《真诰叙录》相印证。

当时“求经”的运动起于什么动机呢?原来东晋晚期,有两大组道教新经典出现于江左,其一组为葛洪的后人葛巢甫所传出的《灵宝经》,《真诰叙录》中所谓“葛巢甫造构《灵宝》,风教大行”是也。另一组为杨羲与许家父子祖孙所传出的《上清大洞真经》以及附属的符录图经等。杨羲自称是南岳魏夫人下降亲授与他的,他用隶字写出,传与二许,更由许翙的儿子许黄民(《叙录》中称“许丞”)传授下去。后来又有一个王灵期,传得许黄民的钞本道经,放手改削增饰,传写于世,“流布京师及江东数郡,略无人不有。”宋齐之间,经典大出,人人说是杨许所传真本。顾欢与陶弘景也都是写经造经之人,他们要尊崇他们自己所传的经典,所以都要造作一部传经故事的书。顾氏的《真迹》就是这样的一部书,陶氏的《真诰》也是这样的一部书。

顾欢是宋齐两朝的一位大名士。陶弘景要改造他的书,不能不抬出更有力的根据来。所以陶弘景不能不东奔西走,到处搜求所谓杨许三人的手书真迹。他自负有鉴别法书的特别眼力,一见就能辨别手稿的真伪。他说:

> 隐居昔见张道恩善别法书, 叹其神识。今睹三君迹,一字一画,便望影悬了。自思非智艺所及,特天假此监,今有以显悟尔。(《华阳陶隐居集》有与梁武帝往复诸启,皆是考辨晋人手书真迹的讨论,可以参看。)

在那个很早的时期,在那个考证校勘之学未成立的时期,陶弘景编纂《真诰》的方法真是很可以吓倒人的精密的考订方法!看此

书开卷第一行的校勘：

琼林蔚萧森□(原注)"此一字被墨浓黵不复可识。正中抽一脚出下，似是羊字，其人名权。"

这是何等谨严的校勘记！以下常有这样的校记：

右三条，杨君草书于纸上。

右二条，有长史(许谧)写。

右一条，杨书，又有长史写。

右一条，杨书，后被割不尽。

右八条，杨书，又有掾(许翙)写。

这样详细记载材料的性质，使人不能不感觉编书者的科学的精神！

他在《叙录》里详细标出他的方法，如云：

又按三君手书，今既不摹，则混写无由分别，故各注条下。若有未见真手，不知是何君书者，注云"某书"。又有四五异手书，未辨为同时使写，为后人更写。既无姓名，不证真伪。今并撰录，注其条下，以甲乙丙丁各甄别之。

如云：

又按三君手书作字有异今世者。……鬼魔字皆作摩，净洁皆作盛洁，盛贮皆作请贮。凡大略如此，亦不可备记。恐后人以世手传写，必随世改动，故标示其例，令相承谨按尔。

又按三君书字有不得体者，于理乃应治易，要宜全其本迹，不可从实暗改，则浇流散乱，不复固真。今并朱郭疑字而注其下。

这都是最谨严的校勘方法。

用这样精密谨严的方法来编纂一部记天神仙女降授的语言，这是最矛盾的现象。这书里的材料，自从开卷记仙女愕绿华事以下，自然全是鬼话。用最谨严的方法来说鬼话，虽不能改变鬼话的性质，倒也可以使一般读者觉得方法这样谨严的人应该不至于说谎作伪！所以我们看了陶弘景的校订方法那么自觉的谨严，真不能

不格外疑心他或者是一个“读书万余卷”的大傻子，或者是一个“好著述，尚奇异”的大骗子。他自己著有《周氏冥通记》，记一个十九岁的道士周子良感降仙真的事，性质与《真诰》最相像。我们可以悬想那个中古时代的迷信空气里，那样出类拔萃的学者也不能完全逃出这种迷信的势力。陶弘景的母亲郝氏就是一个最虔诚的佛教弟子，他自幼就生养在那佛教道教混合的空气里，所以他大概真心相信周氏冥通的故事，也真心相信仙真降授杨许的故事。在这一方面，我们可以说他不过是一个博学的愚人。这是最忠厚的看法。但他又恐怕别人不相信他的记载，所以有心做出那一大套的校勘考订的架子来，抬高那些鬼话的可信的程度。在这一点上，即使他是被宣传教义的虔诚心所驱使，他总不能逃避有心诈欺的罪名。

这就是说，陶弘景相信那旧本记载的众仙真降授的故事，那也许是时代的影响，不完全是他的过失；可是他有心要把一大堆鬼话编成一部道教传经始末的要典，所以特别夸炫他的材料如何真实，方法如何谨严，这就是存心欺诈了。

三

《真诰》为传经而作，其著作动机即有诈欺性质，已如上述。今举一组最无可疑的证据，使人更明白此书的编撰者确是有意作伪。

《真诰》全书多是半通半不通的鬼话，很少可读的部分。但其中第二篇（《甄命授》）的第二卷里忽然有十几条很有趣味的文字，也都是最尊贵的“高真”说的议论。我读这十几条时，觉得文字怪顺口，好像是我曾经念熟的，可是我一时想不起在那里见过。后来我重读到“恶人害贤，犹仰天而唾”一条，忽然大悟这是全抄《四十二章经》的。我检出《四十二章经》来对勘，才知道这十几条全是抄袭《四十二章经》的四十二章之中，有二十章整个儿的被偷到《真诰》里来了！

我现在把这二十条都抄在这里，把《四十二章经》的原文也抄在这里，《真诰》里的校注也全抄在这里，请大家看看：

《真诰》	《四十二章经》(用高丽藏本)
(1)方诸青童君告曰：……视诸侯之位如过客，视金玉之宝如砖石，视纨绮如币帛者，始可谓能问道耳。	(42)佛言吾视诸侯之位如过客，视金玉之宝如砾石，视氎素之好如弊帛。
(2)方诸青童君曰：人之为道，……喻牛负重行泥中，疲极不敢左右顾，趣欲离泥以苏息。道士视情欲，甚于彼泥中，直心念道，可免众苦，亦得道矣。(原注：谨案上相都无降受事，唯有此二告及歌诗一首，恐未必是杨君亲所瞻奉受记也。)	(41)佛言：诸沙门行道，当如牛负重行深泥中，疲极不敢左右顾，趣欲离泥以自苏息。沙门观情欲甚于彼泥，直心念道，可免众苦。
(3)西城王君告曰：夫人离三恶道得为人，难也。既得为人，去女为男，难也。既得为男，六情四体完具，难也。六情既具，得生中国，难也。既处中国，值有道父母国君，难也。既得值有道之君，生学道之家，有慈仁善心，难也。善心既发，信道德长生者，难也。既信道德长生，值太平壬辰之运为难也。可不勖哉？	(36)佛言：人离三恶道，得为人难。既得为人，去女即男难。既得为男，六情完具难。六根已具，生中国难。既处中国，值有奉佛道难。既奉佛道，值有道之君难。既值有道之君，生菩萨家难。既生菩萨家，以心信三尊值佛世难。

(4)太上问道人曰：人命在几日间？或对曰，在数日之间。太上曰，子未能为道。或对曰，人命在饭食之间。太上曰，子去矣，未谓为道。或对曰，在呼吸之间。太上曰，善哉，可谓为道者矣！吾昔闻此言，今以告子。子善学道，庶可免此呼吸。

(37)佛问诸沙门，人命在几间？对曰，在数日间。佛言，子未能为道。复问一沙门，人命在几间？对曰，在饭食间。佛言，子未能为道。复问一沙门，人命在几间？对曰，呼吸之间。佛言，善哉！子可谓为道者矣。

弟子虽去吾教（原注：教应作校字，皆犹差悬也）千万里，心存吾戒，必得道矣。研玉经宝书，必得仙也。处吾左侧者，意在邪行，终不得道也。

(38)佛言：弟子去吾数千里，意念吾戒，必得道。在吾左侧，意在邪，终不得道。

人之为道，读道经行道事者，譬若食蜜，遍口皆甜，六腑皆美，而有余味。能行如此者，得道矣。（原注：上宰亦无降杨事。）

(39)佛言：人为道犹若食蜜，中边皆甜，吾经亦尔。其义皆快，行者得道矣。

(5)太虚真人南岳赤君告曰：人有众恶而不自悔，顿止其心，罪来赴身，如川归海，日成深广耳。有恶知非，悔过从善，罪灭善积，亦得道也。

(4)佛言：人有众过而不自悔，顿止其心，罪来归身，犹水归海，自成深广矣。有过知非，改恶得善，罪日消灭，后会得道也。

(6)又告曰：恶人害贤，犹仰天而唾，唾不洿天，还洿己刑（原注：刑字应作形）；逆风扬尘，尘不洿彼，还灌其身。道不可毁，祸必灭己。

(7)恶人害贤者，犹仰天而唾，唾不污天，还污己身；逆风坌人，尘不污彼，还坌己身。贤者不可毁，祸必灭己也。

(7)太虚真人曰：饭凡人百不如饭一善人。饭善人千，不如饭一学道者。寒栖山林者，益当以为意。(原注：赤君亦无复别授事。)

(9)佛言：饭凡人百，不如饭一善人。饭善人千，不如饭持五戒者一人。饭持五戒者万人，不如饭一须陀洹。……

(8)紫元夫人告曰：天下有五难：贫穷惠施，难也；豪富学道，难也；制命不死，难也；得见洞经，难也；生值壬辰后圣世，难也。

(10)佛言：天下有五难：贫穷布施难，豪贵学道难，制命不死难，得睹佛经难，生值佛世难。

(9)我昔问太上，何缘得识宿命?太上答曰：道德无形，知之无益。要当守志行道，譬如磨镜，垢去明存，即自见形。断六情，守空净，亦见道之真，亦知宿命矣。

(11)有沙门问佛，以何缘得道，奈何知宿命？佛言：道无形，知之无益。要当守志行，譬如磨镜，垢去明存，即自见形。断欲守空，即见道真，知宿命矣。

(10)紫微夫人告曰：为道者譬彼持火入冥室中，其冥即灭，而明独存。学道存正，愚痴即灭，而正常存也。

(14)佛言：夫为道者，譬如持炬火入冥室中，其冥即灭，而明犹在。学道见谛，愚痴都灭，得无不见。

财色之于己也，譬彼小儿贪刀刃之蜜，其甜不足以美口，亦即有截舌之患。

(20)佛言：财色之于人，譬如小儿贪刀刃之蜜，甜不足一食之美，然有截舌之患也。

(11)玄清夫人告曰：夫人系于妻子宝宅之患，甚于牢狱桎梏。牢狱桎梏会有原赦，而妻子情欲虽有虎口之祸，(原注：有此一异手写本无此十九字，恐是脱漏)，己犹甘心投焉，其罪无赦。

(21)佛言：人系于妻子宝宅之患，甚于牢狱桎梏。锒铛牢狱有原赦，妻子情欲虽有虎口之患，己犹甘心投焉，其罪无赦。

情累于人也，犹执炬火逆风行也。愚者不释炬，火必烧手。贪欲恚怒愚痴之毒，(原注：又阙此十五字，于辞有不应尔。贪嗔痴所谓三毒。)处人身中，不早以道除斯祸者，必有危殆，愚痴者火烧手之谓也。

(23)爱欲之于人，犹执炬火逆风而行，愚者不释炬，必有烧手之患。贪淫恚怒愚痴之毒，处在人身，不早以道除斯祸者，必有危殃，犹愚贪执炬自烧其手也。

为道者犹木在水，寻流而行，亦不左触岸，亦不右触岸，不为人所取，不为鬼神所遮，又不腐败，吾保其入海矣。人为道，不为秽欲所惑，不为众邪所诳，精进不疑，吾保其得道矣。

(25)佛言：夫为道者犹木在水，寻流而行，不左触岸，亦不右触岸，不为人所取，不为鬼神所遮，不为洄流所住，亦不腐败，吾保其入海矣。人为道，不为情欲所惑，不为众邪所诳，精进无疑，吾保其得道矣。

(12)南极夫人曰：人从爱生忧，忧生则有畏，无爱则无忧，无忧则无畏。

(31)佛言：人从爱欲生忧，从忧生畏。无爱则无忧，不忧即无畏。

昔有一人夜诵经甚悲，悲至意感，忽有怀归之哀。太上真人忽作凡人径往问之：子尝弹琴耶？答曰，在家时尝弹之。真人曰：弦缓何如？答曰，不鸣不悲。又问：弦急何如？答曰，声绝而伤悲。又问：缓急得中如何？答曰，众音妙合，八音奏矣。真人曰：学道亦然。执心调适，亦如弹琴，道可得矣。

(33)有沙门夜诵经甚悲，意有悔疑，欲生思归。佛呼沙门问之：汝处于家将何修为？对曰，恒弹琴。佛言，弦缓何如？曰，不鸣矣。弦急何如？曰，声绝矣。急缓得中何如？对曰，诸音普矣。(“矣”字丽本作“悲”。此从宋元本。)佛言：学道犹然。执心调适，道可得矣。

爱欲之大者莫大于色，其罪无外，其事无赦。赖其有一；若复有二，普天之民莫能为道者也。	(22)爱欲莫甚于色。色之为欲，其大无外。赖有一矣。假其二，普天之民无能为道者！
(13)有人恶我者，我不纳恶，恶自归己。将祸而归身中，犹景(原注：应作影字)响之随形声矣。	(6)有人闻佛道守大仁慈，以恶来，以善往，故来骂佛。佛默然不答，愍之痴冥狂愚使然。骂止，问曰："子以礼从人，其人不纳，宝(此从宋元本。丽本作宝。)礼如之乎？"曰，"持归"。"今子骂我，我亦不纳，子自持归，祸子身矣。犹响应声影之追形，终无免离。慎为恶也。"
右众灵教戒所言。 按此三男真，二女真，并高真之尊贵者，降集甚希。恐此是诸降者叙说其事，犹如秋分日瑶台四君吟耳，非必亲受杨君也。	(附注)经文各条上的数目字是我依高丽藏本的次第加上去的。这次第与通行本稍不同。

以上十三条(其实是二十条)全抄《四十二章经》，这是毫无可疑的。陶弘景的校注及跋语都是很分明的要我们相信这十三条都不是他补做的，都是他根据旧有的写本转写的。在这十三条之后几行，又有一条校注：

> 从前卷"有待"歌诗十篇接戒来至此，凡八纸，并更手界纸书。后截半行书字，即是杨书"净睹天地"行。此前当并有杨续书，后人更写别续之耳。所以前脱三十四字。杨所书，今未知何事。

这一条校语很可怪。此中有不很可解的字句，但大意是很明白的：陶弘景要告诉我们，从"有待"歌诗至此，凡八纸，(古人写书用纸计算，一纸往往可写二三千字，)没有杨羲的手稿，是"更手"书写的。然而我们

翻看此十三条以前，各条皆注明"杨书"，或"长史书"，或"掾书"，都很分明，只有这十三条未注明有杨许写本。这十三条既是"更手"写的，既无杨许写本可校，那么，上文第十一条脱文两处，一处十九字，一处十五字，共三十四字，又是用什么本子校补的呢？陶弘景在那两处脱文之下注的很奇怪：一处他说：

有此一异手写本无此十五字，恐是脱漏。

然则不止一个"更手"写本，还有一个"异手写本"可供校勘了。另一处他说：

又阙此十五字，于辞有不应尔。

上文说"恐是脱漏"，此处说"于辞有不应尔"，这又像是说，无别本可校，只是陶弘景揣摹文义，补足这三十四字的了。究竟这校补的三十四字是依据别本呢？还是因为陶氏觉得"于辞有不应尔"而补足的呢？

其实他即无"异手写本"可据，也不是揣摩文义"于辞有不应尔"。他依据的是当时的一部《四十二章经》，他校补的三十四个字都与现存最古本《四十二章经》完全符合。最可注意的是他校补的脱文内的"贪嗔痴三毒"也正是佛家的术语。他自抄，自阙，自校，自补，又自己做出那种故设迷阵的注语来欺一世与后世的读者。这两段脱文的校补是最无可疑的铁证，证明了陶弘景不仅仅自己补足了这三十四个字的脱文，他简直是这二十条的作伪者。他采取了《四十二章经》的二十章，把"佛言"都改作了道教高真的话，文字也有了极微细的改动，又故意加上了两个误字的校勘，和两处脱文的校补，——摆出他的十足的谨严方法的架子——使人知道他是有所本的。然而《四十二章经》是久已流行的佛书，尽管颠倒次第，尽管改佛为仙真，尽管改窜文字，终不免有被人搜出娘家的危险。所以陶弘景不敢把这生吞活剥的二十条归到杨许的真迹，也不敢说是顾欢旧本所有，只说了许多迷离恍惚的鬼话，好像连他自己也不很相信似的！这样的费大劲绕大弯子，岂非作伪心劳日拙吗？

《四十二章经》有后汉译本，见于梁僧祐所见的“旧录。”桓帝延熹九年（一六六）襄楷上书引“桑下不三宿”及“革囊盛血”二事，似是引用旧本《四十二章经》。后汉末年牟子博作《理惑论》，也提及此经。隋费长房《历代三宝记》又著录吴支谦译的一部《四十二章经》，注云：“第二出，与摩腾译者小异，文义允正，辞句可观。”此支谦译本（或改本）似即是现存的本子。《高僧传》的《竺法兰传》说他与摄摩腾同来，他所译的五部经，

> 四部失本，不传江左。唯《四十二章经》今见在，可二千余言。汉地见存诸经，唯此为始也。

汤锡予先生（用彤）疑心当时江左所传本即是支谦本。然考费长房所记，似当时实有“小异”的两种本子。陶弘景生于佛教的家庭，他又是博学的人，不见得不曾读过此经。大概他受了此经的文字的引诱，决心要把经中要义改成道教高真的训戒，所以他一口气偷了二十章。他的博学高名，他的谨严的校订方法，都使人不疑心他作伪，所以这二十条居然经过了一千四百年没有被人侦查出来！

其实整部《道藏》本来就是完全贼赃，偷这二十短章又何足惊怪！我所以详细叙述这二十章的窃案，只是要人看看那位当年“脱朝服挂神虎门”，“辞世绝俗”的第一流博学高士的行经也不过是如此而已。

一九三三，三，廿九夜写完。
三，卅夜改定。
四，九日改定末段。

参考书目：

陶弘景：《真诰》，《道藏》本，《道藏辑要》本。
又　《周氏冥通记，》《道藏》本。
陶翊：《华阳隐居先生本起录，《云笈七签》一〇七。
贾嵩：《华阳陶隐居内传，道藏》本，叶德辉《观古堂汇刻书》本。
《云笈七签》卷三至卷四；（叙《灵宝》《上清》两系道经始末）又卷五；（李

渤的《真系》)又卷一〇六。(《许迈传》,《杨义传》)

《四十二章经》,缩刷《大藏经》(藏字五)本。(金陵刻经处及其他流行本改窜太多,不可用。)

《南齐书》卷五四;又《南史》卷七五(《顾欢传》)。

后　　记

昨夜傅孟真先生告诉我，陈寅恪先生说朱子语录中也曾指出《真诰》有钞袭《四十二章经》之处。我听了很高兴，就检出《朱子语类》的“老氏”“释氏”两卷查看，在“释氏”一卷中（卷百二六）检得这一条：

> ……道书中有《真诰》，末后有《道授篇》，却是窃《四十二章经》之意为之。……

此条是辅广所录，他似未覆检《真诰》原书，故有小误两点：钞袭《四十二章经》的一篇名“甄命授”，不称“道授篇”；其篇第在七篇之第二，不在“末后”。朱子说此篇是“窃《四十二章经》之意为之”，也是不曾细考，其实是囫囵盗窃《四十二章经》的文字，不仅是窃其意旨而已。

我在本文里曾说陶弘景偷了这二十条，居然经过了一千四百年没有被人侦探出来。现在得此一条，始知我的一位同乡先哲在七百多年前已侦探出这一件窃案了。我很感谢陈寅恪先生的指示。

记此条后，我又想《四库提要》也许有考证《真诰》的话，因检《提要》子部道家类《真诰》条（卷一四六）下，果然也引《朱子语录》云：

> 《真诰·甄命篇》却是窃佛家《四十二章经》为之。至如地狱托生妄诞之说皆是窃佛教中至鄙至陋者为之。

此条即是上文我引的辅广录的一条，而显然有妄改妄删之处：“道授篇”改为“甄命篇”，此是覆检《真诰》篇名而改语录原文的；又删去“窃四十二章经之意为之”一句中“之意”二字。此条下文“至如地狱托生妄诞之说”一段，似是朱子泛论道书，不是论《真诰》，故下文

说：

> 某尝谓其徒曰：自家有个大宝珠被他窃去了，却不照管，亦都不知，却去他墙根壁角窃得个破瓶破罐用，此甚好笑！

《提要》误把这段泛论也认作考订《真诰》的了。

《提要》又引黄伯思《东观余论》云：

> 《真诰》"众灵教戒"条后方圆诸条，皆与佛《四十二章经》同，后人所附。

今检《津逮秘书》本《东观余论》卷下，有"跋《真诰》众灵教戒条后"一则，其文云：

> 此下方围诸条，皆与佛《四十二章经》同，恐后人所附益，非杨许书。

"方围诸条"，《提要》妄改为"方圆诸条"。"方围"大概是黄伯思校读后用笔作"方围"钩出的诸条。黄伯思死於政和八年，(一一一八)又远在朱子之前了。

据李纲的《黄公墓志铭》，黄伯思"广读佛书，恍若有悟，逐笃好之；尝作《西方净土发愿记》，以述见闻及家世旧依之意，甚详。将没之夕，沐浴易衣西向修念佛三昧而逝。"但他"亦好道家之言，自号云林子，别字霄宾。其再至京师，梦人告之曰，'子非久人间。上帝有命，典司文翰'。觉而书之册。不逾月，遂谢世。"他既好道，又信佛；既想替道教的上帝典司文翰，又要修"念佛三昧"，想往生西方净土。这个人最像陶弘景，所以他最佩服陶弘景，《东观余论》中论及《真诰》的有六条之多，其"跋崇宁所书《真诰》册后"云：

> 《真诰》所载杨许三公往反书牍，语存而迹逸，深可嗟慨，故聊书之，殊愧词翰不伦也。然予书格本出魏晋，知者观之亦可以求古人之笔意。丙戌岁(一一〇六)三月二十日书。

又"跋所书《真诰》数纸后"云：

> 数日夜旦考校，殊无间功，今日已竟，灯前观陶华阳《真诰》，戏书此数条。吾于书字，比今人差知古意，非于汉魏晋诸

人书中游心者不爱。大观戊子(一一〇八)八月十九日夜。

又“跋陶隐居书后”云：

> 陶隐居书故自入流，其在华阳，得杨许三真君真迹最多而学之，故萧远澹雅若其为人。……政和乙未岁。(一一一五)

我们读这几条，可知黄伯思深信陶弘景确曾得着杨许三君的手书真迹，只可惜“语存而迹逸”，所以他自己有时还想在六百年后追想他们的笔意，另写一种《真诰》本！

因为他深信陶弘景，所以他不疑“众灵教戒”诸条是陶弘景伪作的，他只说“恐后人所附益，非杨许书”。这就是说，此诸条是与四十二章经全同，但钞来附益是在杨许之后，陶弘景之前。黄伯思也被陶弘景的校语欺骗了：他相信《真诰》是陶弘景根据杨许真迹的原本，不过这些众灵教戒非杨许书，恐是后人所附益，而陶弘景不曾删去的。《四库提要》妄删“非杨许书”一句，就失去黄氏的本意了。

一九三三，五，十

《四十二章经》考

《四十二章经》的真伪是曾经成为问题的。梁任公先生有“四十二章经辨伪”一文，说此经撰人应具下列三条件：

(一)在大乘经典输入以后，而其人颇通大乘教理者。

(二)深通老庄之学，怀抱调和释道思想者。

(三)文学优美者。

他说：“故其人不能于汉代译家中求之，只能向三国两晋著作家中求之。”

梁先生引费长房《历代三宝记》云：

《旧录》云：“本是外国经抄，元出大部，撮要引俗，似此《孝经》十八章。”

他又引僧祐《出三藏集记》云：

《四十二章经》，“《旧录》云，‘孝明皇帝四十二章’，安法师所撰录阙此经”。

梁先生结论云：

道安与苻坚同时，安既不见此经，则其出固在东晋之中晚矣。

汤锡予先生(用彤)论此事，曾说：

梁氏断定汉代未有《四十二章经》之翻译，则似亦不然。盖桓帝延熹九年，襄楷诣阙上书，内引佛道有曰“浮屠不三宿桑下”，似指《四十二章经》内“树下一宿”之言。疏谓“天神遗浮屠以好女，浮屠曰，此但革囊盛血”。而经亦云“天神献玉女于佛，佛云革囊众秽，尔来何为”。据此则襄楷之疏似引彼经。

然襄疏所引文字朴质，现存之经文辞华茂。梁氏据此，谓

非汉人译经所可辨。则是亦可有说。

盖《开元录》,载孙吴支谦亦译《四十二章经》一卷。并注言“文义允正,辞旨可观”。则是经乃前后有二译:一则出于汉桓帝以前,为襄楷所见。一则译自支谦,想即现存之本。后人误传,标为汉译,故其文笔不似出汉人手也。

东晋道安经录未列入《四十二章经》而祐录著录者,则亦有其说。盖《高僧传》曰,竺法兰所译,唯《四十二章经》流行江左。江左为支谦译经所在地,故僧祐慧皎均得见之,而道安未至江左,未见支译,故未著录。是汉译此经必在此前已罕见,而僧祐慧皎之时支译早误指为汉译矣。(汉魏两晋南北朝《佛教史讲义》,页二一三)

我相信汤锡予先生之说大致不误,所以我不怀疑《四十二章经》有汉译本,也不怀疑现存之本为支谦改译本。前天陈援庵先生(垣)给我一封信,说:

大著……信《四十二章经》为汉译,似太过。树下一宿,革囊盛秽,本佛家之常谈。襄楷所引,未必即出于《四十二章经》。

且襄楷上书,永平诏令,皆言浮屠,未尝言佛。故袁宏《后汉记》释曰:“浮屠,佛也”。《后汉书·西域传》论言“佛道神化,兴自身毒,而二汉方志莫有称焉。张骞但著‘地多暑湿,乘象而战’,班勇虽列其奉浮图不杀伐,而精文善法导达之功靡所称述”。据此则范蔚宗所搜集之后汉史料实未见有佛之名词及记载。因佛之初译为浮屠或浮图,犹耶稣之初译为移鼠或夷数,谟罕默德之初译为摩诃末或麻霞勿也。今《四十二章经》不言浮屠,或浮图,而数言佛,岂初译所应尔耶?

陈先生此书有一小误。我只认《四十二章经》有汉译本(或辑本),襄楷在桓帝延熹九年上书已引用经文两事了。我并未指定现存的本子即是汉译本。

《四十二章经》有汉译本,似无可疑。《牟子·理惑论》作于汉

末，已说汉明帝“遣使者……于大月支写佛经四十二章，藏在兰台石室第十四间”。牟子博与支谦略同时，（支谦译经在吴黄武元年至建兴中，西历二二二——二三五）而《理惑论》作于极南方，作者所指《四十二章经》当然是指支谦以前的本子。兰台石室之说自然是一种不足深信的传说，但此种传说也可以表示汉末的人对于此经的崇敬。

至于襄楷上书所说“浮屠不三宿桑下”，及“革囊盛血”两条，其第二事的文字与今本《四十二章经》之第二十六章太相近了，故唐人注此传即引经文为注。“不三宿桑下”，今本作“树下一宿，慎勿再矣。使人愚蔽者，爱与欲也”。陈援庵先生以为此二事“本佛家之常谈，襄楷所引，未必即出于《四十二章经》”。此二事在后世成为佛家常谈，然而在后汉时，似未必已成常谈；依我所知，现存汉译诸经中，除《四十二章经》外，亦无有此二事。故襄楷引此二事，虽未必即是引此经，然亦未必不即是引此经。

陈先生指出后汉人称佛皆言浮屠，或浮图，而今本《四十二章经》称佛。此是甚可注意之一点。也许襄楷所见的经文里，佛皆称浮屠，这是可能的。然而我们检查现存的一切后汉三国的译经，从安世高到支谦，没有一部经里不是称“佛”的；没有一部经里佛称为浮屠的。难道这些译经都不可信为后汉三国的译本吗？或者，难道这些旧译本都经过了后世佛教徒的改正，一律标准化了吗？或者，后汉时期佛教徒自己已不用浮屠浮图复豆等等旧译名，而早已逐渐统一，通用“佛”的名称了吗？

这三种假定的解释之中，我倾向于接受第三个解释。最明显的证据是汉末的牟子博已用“佛”，“佛道”，“佛经”，“佛寺”，“佛家”等名词，不须解释了。大概浮屠与浮图都是初期的译名，因为早出，故教外人多沿用此称。但初译之诸名，浮屠，浮图，复豆，（鱼豢《魏略》作复立，《世说注》引作复豆，立是豆之误）。都不如“佛陀”之名。“佛”字古音读but，译音最近原音；况且“佛”字可单用，因为佛字已成有音无义之字，最适宜做一个新教之名；而“浮”“复”等字皆有通行之本义，皆

不可单行，“浮家”“浮道”亦不免混淆。故诸译名之中，佛陀最合于“适者生存”的条件，其战胜旧译决非无故。（试比较“基督”“耶稣”“天主”等字，其中只有“耶”字可以作单行的省称，“基督”“天主”皆不能省称。“移鼠”“夷数”之被淘汰，与此同理）

所以我可以大胆的猜想：“佛”之名称成立于后汉译经渐多信徒渐众的时期。安世高与支娄迦谶诸人译经皆用此名，佛字就成为标准译名，也成为教中信徒的标准名称。从此以后，浮屠浮图之称渐渐成为教外人相沿称呼佛教与佛之名，后来展转演变，浮图等名渐失其本义而变成佛教塔寺之名。

总之，陈先生谓“范蔚宗所搜集之后汉史料实未见有佛之名词及记载”，此说实不能成立。第一，现存之后汉译经无不称佛，说已见前。第二，《牟子·理惑论》亦称佛，说亦已见前。第三，袁宏《后汉纪》于永平十三年楚王英条下说：“浮屠者，佛也”，这还可说是晋人的话。但同书延平元年记西域事，引班勇所记身毒国“修浮图道，不杀伐，弱而畏战”，其下云：

> 本传曰，西域郭俗造浮图，本佛道，故大国之众内数万，小国数千，而终不相兼并。

惠栋说，“本传”谓《东观记西域传》也。此说如果不误，《东观记》起于明帝时，成于灵帝时，自是后汉人著作，而已有“佛道”之称了。第四，《三国志刘繇传》记笮融

> 大起浮图祠，……可容三千余人，悉课读佛经。令界内及郡人有好佛者听受道，复其他役，以招致之。……
>
> 每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里。……

此等记载，若是完全孤证，尚可说是陈寿用的新名词；但证以后汉译经与《牟子》，我们不能不承认佛之译名久已成立，故陈寿在魏晋之间（生蜀汉建兴元年，死晋元康七年，二二三——二九七）屡用佛字，正是用后汉通用的名词记后汉的史事。——凡此四事，皆是后汉史料。其实范书《西域传论》只是说两汉方志不记佛道之“精文善法导达之

功”，与佛教徒所夸说的“神化”大不相同，为可疑耳。我们不当因此致疑后汉无佛之名词及记载。

现在回到《四十二章经》本题。

梁僧祐《出三藏集记》云：

> 《旧录》云：孝明皇帝四十二章。安法师所撰录阙此经。

隋开皇十四年（五九四）法经的《众经目录》列《四十二章经》于“佛灭度后抄录集”之“西域圣贤抄集分”之下：

> 四十二章一卷，后汉永平年竺法兰等译。

隋开皇十七年（五九七）费长房《历代三宝记》著录此经最详：

> 《旧录》云：“本是外国经抄，元出大部，撮要引俗，似此《孝经》一十八章。”道安录无。出《旧录》及朱士行《汉录》。僧祐《出三藏集记》又载。

梁任公先生很怀疑这部《旧录》，他以为道安以前并无著经录之人，但他又推定《旧录》殆即支敏度的《经论都录》。他说：

> 考祐录《阿述达经》，《大六向拜经》两条下引“旧录”，长房录所引文全同，而称为“支录”，则凡僧祐所谓“旧录”，殆即支敏度之《经论都录》。若吾所推定不谬，则《四十二章经》之著录实自“支录”始矣。（适按长房录明说《旧录》与朱士行《汉录》均著录此经。）支敏度履历，据《内典录》云，“晋成帝时豫章沙门”，其人盖与道安同时；但安在北而彼在南，然则此书（四十二章）或即其时南人所伪撰，故敏度见之而道安未见也。

《旧录》即是支敏度的《经论都录》，梁先生的考证似无可疑。支敏度本在长安，晋成帝（三二六——三四二）时与康僧渊康法畅同过江。（见《高僧传》四）其时道安（死三八五）尚在少年。支敏度的《都录》作于道安《经录》之前，故僧祐称为《旧录》。若安录以前无著经录之人，则“旧录”之称为无意义。道安之录所以笼罩群录，全在他首创新例，“铨品译才，标列岁月”，（僧祐录自序中赞安录之语）并不是因为以前无有经录。僧祐“续撰失译杂经录”自序云：“寻大法运流，世移六代，

撰著群录，独有安公”。此可见安录所以前无古人，在于考订群录，而不是因为他以前无著经录之人。

今考僧祐所引“旧录”著录各经年代最晚者为晋成帝时康法邃抄集的《正譬喻经》十卷。成帝以后译的经，无有引“旧录”的。这可见“旧录”确在道安经录之前。其时北方屡遭大乱，而江左粗安，丹阳一带本是后汉的佛教中心，故保存后汉译经较多，或有支敏度见着而道安未见之本，亦不足怪。（祐录多有‘安录先阙’之经，并引安公自序“遭乱录散，小小错涉”以自解）。

《旧录》说此经是“撮要引俗”之作，故法经目录列为“抄录集”。道安不著录此经，也许是因为此经是“撮要引俗”之作而不是译经。此可以见安录之谨严，而不足以证明此经为道安所未见。《牟子》所记，可证后汉末年确有此经，僧祐著录此经，其下云：

> 右一部凡一卷，汉孝明帝梦见金人，诏遣使者张骞羽林中郎将秦景到西域，始于月支国遇沙门竺摩腾，译写此经还洛阳，藏在兰台石室第十四间中。其经今传于世。

此段全用《牟子·理惑论》之文。《旧录》本明说此经系“撮要引俗”之作，而僧祐过信理惑论，故不用《旧录》之说。费长房始全引《旧录》之说，使我们知道《旧录》也是很谨严的经录，其态度谨慎过于僧祐。僧祐经录自序中也有“孝明感梦，张骞远使，西于月支写经四十二章，韬藏兰台”的话；序中又说，“古经现在，莫先于四十二章；传译所始，靡逾张骞之使”。他这样尊崇此经，所以不能接受“撮要引俗”之说了。

费长房经录于支谦条下亦列有《四十二章经》，注云：

> 第二出，与摩腾译者小异，文义允正，辞句可观。见《别录》。（《大唐内典录》与《开元录》皆引此文）。

梁任公先生说，“此《别录》即支敏度之《众经别录》，其他经录无以别名者”。按《大唐内典录》第九，

> 东晋沙门支敏度《经论都录》一卷，……又撰《别录》一部。

……《众经别录》(二卷,未详作者,言似宋时)。上卷三录:大乘经录第一,三乘通教录第二,三乘中大乘录第三。下卷七录:小乘经录第四,篇目阙本录第五,大小乘不判录第六,疑经录第七,律录第八,数录第九,论录第十。都一千八十九部,二千五百九十三卷。

长房所见《别录》,或是此录,僧祐似不曾见此录。

支谦译经部数,诸经录各不同:

僧祐录只载三十六部。

慧皎的《高僧传》只载四十九经。

长房此录有一百二十九部,合一百五十二卷。

长房自己说:

房广检括众家杂录自《四十二章》以下,并是别记所显杂经,以附今录。量前传录三十六部,或四十九经,似谦自译。在后所获,或正前翻多梵语者。然纪术闻见,意体少同;目录广狭,出没多异。各存一家,致惑取舍。兼法海渊旷,事方聚滴,既博搜见闻,故备列之。而谦译经典得义,辞旨文雅,(皎传作"曲得圣义,辞旨文雅"。此处"典"是"曲"之讹,又脱"圣"字。)甚有硕才。

我们看长房所引"别录"记支谦《四十二章经》的话,应该注意两点

第一,《别录》明说此是"第二出,与摩腾译者小异"。可见《别录》作者实见此经有"小异"的两个本子:其一他定为后汉译,其一他定为支谦译。

第二,《别录》明说支谦译本"文义允正,辞句可观",这又可见他所认为后汉译本必是文辞比较朴素简陋的本子。

汤锡予先生(文引见前)指出《高僧传》说竺法兰译的《四十二章经》流行江左,其实即是支谦译本,后人误传为汉译。汤先生认现存之本即是支谦本,我很赞同;费长房已疑心他所得的支谦译经"或正前翻多梵语者",今本《四十二章经》确可当"文义允正,辞句可观"之赞辞,可定为支谦改译之本。但依《别录》所记,似江左确另有旧译

本,无可疑也。

一九三三,四,三。

附录一　寄陈援庵先生书

胡　适

援庵先生：

前上短文中，有一段论现存后汉佛经均不称佛为浮屠浮图，我提出三个解释：(1)此诸经皆非汉译？(2)皆是汉译而已经后人改正？(3)后汉佛徒已渐渐一致用“佛”之名？三说之中，我取其第三说，甚盼先生教正。

昨夜点读《弘明集》，见其第八卷中刘勰《灭惑论》引当时道士所作《三破论》云：

> 佛，旧经本云浮屠，罗什改为佛徒，知其源恶故也，所以名为浮屠，胡人凶恶，故老子云，化其始不欲伤其形，故髡其头，名为浮屠，况屠割也。至僧袆后改为佛图。本旧经云“丧门”，丧门由死灭之门，云其法无生之教，名曰丧门。至罗什又改为桑门，僧袆又改为沙门。沙门由沙汰之法，不足可称。(页十)

此种议论可证我说的“佛”字所以独被采用之故，正以浮屠等字皆有通行之别义，而佛字无义，故为最适者之生存。但《三破论》说此等新译名，皆至罗什时始改定，此似非事实。罗什译经已在五世纪之初年，岂五世纪以前之诸经皆此时所一一改定者乎？又如“桑门”之名已见汉明帝诏令，岂是罗什以后所改定？又如陈寿死于罗什译经以前一百余年，(二九七)，刘繇传中所用“佛”字岂是罗什以后人所改乎？

引此一条，可见浮屠之称虽久为，佛徒所发弃，而教外人偏要沿用旧名，其中往往含有恶意的诋毁，如《三破论》所说。

先生以为如何?

胡适上　二二,四,五。

附录二 陈援庵先生来书

适之先生撰席：

关于《四十二章经》,《牟子理惑论》,及汉明感梦等问题,近二十年来,中东西学者迭有讨论,垣何敢置一词?前函因大著发见《真诰》与《四十二章经》之关系,不禁狂喜,又因期中有一二语似过信《四十二章经》,故略陈管见。今来示谓欲为此问题结一总账,甚盛甚盛。谨将前函未尽之意,再申明之。其有诸家已经论及者,恕不复及。

后汉诏令奏议,皆用"浮屠",不用"佛",具如前函。《三国志》裴注引《魏略》天竺国一段,凡八用浮屠,亦未尝一用佛。其中两称《浮屠经》,亦不称《佛经》。至陈寿始以佛图与佛参用。(范书《陶谦传》采《三国·刘繇传》文,亦浮屠与佛参用。)至袁宏始纯用佛,并以佛释浮屠。至范蔚宗于汉诏议仍用原文,于自述则用佛。

不独佛一名词如此。沙门之初译为桑门,鱼豢历举桑门之异译,曰疏问,疏闻,(一本作疏间,当有误衍。)晨门,亦不及沙门。是鱼豢所见之《浮屠经》,尚未有沙门之译也。今《四十二章经》数言沙门,亦岂初译所应尔?

根据以上史料,遂得有以下之标准:

一、后汉到魏中叶,尚纯用浮屠。

二、三国末至晋初,浮屠与佛参用。

三、东晋至宋,则纯用佛。

依此标准,遂有以下之断定:

一、后汉有译经,可信。后汉有《四十二章经》译本,亦或可

信。现存之《四十二章经》为汉译，则绝对不可信。

二、襄楷所引为汉译佚经，可信。襄楷所引为汉译之《四十二章经》亦或可信。襄楷所引为即现存之《四十二章经》，则绝对不可信。

依此断定，遂推论到《牟子理惑论》，及现存汉译诸经，皆不能信为汉时所译撰。

大著说，我们检查现存的一切后汉三国的译经，从安世高到支谦没有一部经里不是称佛的，没有一部经里佛称为浮屠的。难道这些译经都不可信为后汉三国的译本吗？难道这些旧译本都已经过了后世佛教徒的改正吗？

我今答复先生说，三国的译经除外，若现存汉译的经，没有一部不称佛，不称沙门，没有一部称浮屠，称桑门，就可以说是没有一部可信为汉译的。假定其中有真是汉译的，就可以说是都已经过后世佛徒的改窜，绝不是原来的译本了。

大著又举出四证，证明佛之名词，在汉已成立。第一证即是现存之汉译诸经，第二证即是《牟子理惑论》。依愚说，现存汉译诸经及《牟子》，均在被告之列。在其本身讼事未了以前，没有为人作证的资格。我今可答辩第三证：

大著第三证引袁纪延平元年记西域事，有"本传曰"云云，据惠栋说，本传谓《东观记·西域传》，《东观记》却有佛道之称，则是后汉时已有佛道之称。惠氏此说，不审何据。据吾所考，本传殆指司马彪《续汉书·西域传》，因袁纪所引"本传曰"虽少，而引"本志曰"甚多。所引"本志"之文，今皆见司马彪《续汉书·五行志》。略举如下：

建武二年正月，日有蚀之，引本志，见司马《五行志》六。

永初六年六月，河东水变色，赤如血，引本志，见司马《五行志》三。

延光三年十月，凤凰见新丰，引本志，见司马《五行志》二。

阳嘉元年十月，望都狼食数十人，引本志，见司马《五行志》一。

阳嘉二年八月，洛阳宣德亭地折，引本志，见司马《五行志》四。

建和三年四月，雨肉大如手，引本志，见司马《五行志》二。

元嘉元年十一月，五色大鸟见己氏，引本志，见司马《五行志》二。

永康元年八月，黄龙见巴郡，引本志，见司马《五行志》五。

光和四年，驴价与马齐，引本志，见司马《五行志》一。

中平二年二月，南宫云台灾，引本志，见司马《五行志》二。

后汉纪所谓“本志”，既皆指司马彪书，则所谓“本传”，亦应指司马彪书。据《艺文类聚》七十六所引，此正司马彪书《西域传》之文。不知惠氏何以指为《东观记》。司马彪既是晋人，当然有佛道之称。则大著所举第三证，似可撤消也。

至第四证所引《三国志·刘繇传》，是我所公认的。可惜陈寿是三国末至晋初的人，我已排他在上文所举第二标准中之浮屠与佛参用一行，不能为后汉已用佛字之证矣。

至汉明感梦事，《四十二章经》与《牟子》均载之。关于张骞秦景诸人，也有人论及，唯傅毅似尚未有人注意。毅之为兰台令史，在章帝建初中年。若明帝永平中，毅尚在平陵习章句，何能有与帝问对之事？世俗传说，佛家或可随笔记载，史家则不能不细勘当时史实。故袁宏记此事，不得不去毅而改为“或曰”，到范蔚宗《天竺国传》，更不能不加“世传”二字以存疑，此史家缜密之法也。

考证史事，不能不缜密。稍一疏忽，即易成笑柄。孙仲容为清末大师，其所著《牟子理惑论书后》，据《牟子》以证《老子河上公注》为伪，谓《牟子》多引《老子》，而篇末云所理止三十七条，兼法《老子道经》三十七篇。今所传《河上公注本老子》，分八十一章，而《汉艺文志》载《老子》有《傅氏经说》三十七篇。彼此互证，知汉人所见《老

子》,固分三十七章。今《河上注》不尔,足明其为伪本云云。

夫《河上注》之真伪,另一问题。然因《河上注》分八十一章,遂谓与《牟子》所见之《老子道经》三十七篇不合,据指为伪。不知《河上注道经》,何尝非三十七篇?所谓八十一篇者,与《德经》四十四篇合计耳。一言以为智,言不可不慎。故垣更不敢多言矣。幸高明有以教之。

又《牟子》书本名《治惑论》,唐人避高宗讳改为《理惑》,有时又称《辨惑》。而今则鲜有称其原名者。拙著《史讳举例》曾论及此。兹之所称并从俗,乞谅。癸酉清明日陈垣。

附录三　答陈援庵先生书

胡　适

援庵先生：

承示及先生对汉译《四十二章经》等问题之意见，甚感甚佩。

先生结论谓“后汉有《四十二章经》译本，亦或可信；现存之《四十二章经》为汉译，则绝对不可信。”又谓“襄楷所引为汉译之《四十二章经》，亦或可信；襄楷所引为即现存之《四十二章经》，则绝对不可信。”右二点皆与鄙见无冲突。故关于此经的本身问题，尊见都是我可以同意的。

我们不能一致的一点，只是因为先生上次来示提出“范蔚宗所搜集之《后汉》史料，实未见有‘佛’之名词及记载”一条结论，此点至今我还不能完全赞同。现在我把几点疑问提出，请先生指教。

前次我主张“佛”之名称，成立于后汉译经渐多信徒渐众之时，我提出四项证据。其中第三项，引袁宏《后汉纪》延平元年记西域事所引“本传曰”的一段，据惠栋说“本传”是《东观记・西域传》。此段经先生证明是司马彪《续汉书・西域传》之文，我很感谢。依此论断，我的第三证与第四证可说是同时代的例证，因为司马彪死于惠帝末年，（约三〇五）与陈寿（死二九七）正同时。

范蔚宗生（三九八）在陈寿司马彪之后一百年，死（四四五）在他们之后近一百五十年。所以我们不能说范蔚宗所收史料无佛之名词及记载。今读来示知先生已修正此说为：“三国末至晋初，浮屠与佛参用。”鄙意以为此说亦尚有可议。

第一，凡一名词之成立，非短时期所能做到，在古代书籍希少

时尤是如此，我们追考古史，似不宜根据一二孤证即可指定一二十年的短时期为某一名词成立的时期，“三国末至晋初”的规定似嫌缺乏根据。

第二，鱼豢与陈寿司马彪略同时，（张鹏一补鱼豢传，说他死在晋太康以后。）《魏略》不说佛，而寿与彪则同时用浮屠与佛，此可见某一名词之用与不用由于个人嗜好者居多，恐未必可用来证明某名词出现或成立的先后。

第三，先生谓鱼豢不但八称浮屠而不称佛，且历举“桑门”之异译，而亦不及“沙门”，“是鱼豢所见之《浮屠经》尚未有沙门之译也。”然《魏略》本文说“浮屠属弟子别号合有二十九，不能详载，故略之如此。”本文所举仅二十九名中之七种而已，我们岂可遽然断定其时无有“沙门”之译？桑门一名而有这许多种异议，（其中“比丘”“伊蒲塞”等应除外）可见译经之多。我们若没有强有力的证据，似不宜断定其时无“佛”之名称及记载。

第四，鱼陈司马与范皆是教外史家，其用浮屠而或不用佛，或偶用佛，皆未必即可证明其时佛徒尚未用佛为通称。试观韩退之生于几百年之后，其时已是先生所谓“纯用佛”之时代了，然而他在《送浮屠文畅师序》里，凡七称“浮屠”而不一称“佛”。若万一不幸退之其他文章与同时文献皆遭劫火，独此序存留于世，后世考古家岂可即据以定退之之时无有“佛”之译名乎？鄙意以为先生过信此等教外史家，而抹杀教中一切现存后汉译经及《牟子》等，似乎未为平允。

话又说回到我举的第一二类证据了。

先生说：“现在汉译诸经及《牟子》均在被告之列，在其本身讼事未了以前，没有为人作证的资格。”

这话可见先生方法的谨严。然而先生所用的三个“标准”是否讼事皆已了，已有作证人的资格了吗？先生用的其实只有一个标准：“后汉至魏中叶，尚纯用浮屠。”这个标准必须先否认一切现存

之汉译诸经及《牟子》，然后可以成立。现在先生不曾先证明现存汉译诸经及《牟子》为伪，却用此待证的标准来断定"《牟子理惑论》及现存汉译诸经皆不能信为汉时所译撰"，这就成了"丐词"了。

此是方法论的紧要问题，我知道先生最注重此种方法问题，故敢质直奉告，非是有意强辩，千万请先生原谅。

《牟子》一书，经周叔迦与我的证明，其为后汉末年的著作，似已无可疑。至于现存汉译诸经之考订，决非一二名词即可断案，我们此时尚无此能力，亦无此材料。至于此等汉译是否全已"经过后世佛徒的改窜"，我不敢断定无此可能。然而有一疑问：假令后汉译经中真无"佛"与"沙门"之译名，那么，陈寿司马彪诸人用的"佛"字又是从何处得来的？

此一疑问亦是方法论的一个紧要问题，即是我近年提倡的历史演变的观点。前文说的"凡一个名词之成立，非短时期所能做到"，亦是从这个观点出发。《牟子》作者当汉末大乱时尚在壮年，他与笮融同时，大概死在三国中期。其时鱼豢已仕官，而陈寿司马彪皆已生。若依鄙说，则后汉佛徒已渐渐一致用佛之名，故汉末三国时佛教信徒如《牟子》已一律用佛之名，而教外史家如陈寿等亦不能不采用佛字了。如此说法，似稍合于渐变之旨，诚以新名词之约定俗成决非一二十年所能为功也。

此次所论，问题虽小，而牵涉的方法问题颇关重要，幸先生恕此"魔之辩护"，更乞进而教之。

胡适敬上

二二，四，六夜

楞伽宗考

一 引 论

在五世纪的晚期，北方有两个印度和尚提倡两种禅学，开辟了两个伟大的宗派。一个是跋陀，又译作佛陀；一个是菩提达摩。佛陀弟子道房传授“止观”禅法给僧稠（四八〇—五六〇），僧稠成为北齐的大师，撰《止观法》两卷，道宣《续僧传》称其书“味定之宾，家藏一本”。止观禅法是南岳天台一派的主要教义；虽然南岳慧思（五〇四—五七七）和他的弟子天台智顗都远攀马鸣龙树做祖宗，而不肯明说他们和佛陀僧稠有渊源，我们可以推测佛陀僧稠是南岳天台一宗的远祖。

菩提达摩教人持习《楞伽经》，传授一种坚忍苦行的禅法，就开创了楞伽宗，又称为“南天竺一乘宗”。达摩死后二百年中，这个宗派大行于中国，在八世纪的初年成为一时最有权威的宗派。那时候，许多依草附木的习禅和尚都纷纷自认为菩提达摩的派下子孙。牛头山法融一派本出于三论宗，讲习的是大品《般若经》和《大集经》，道宣作《法融传》，凡二千四百三十三字，无一字提到他和楞伽宗有关系。但是牛头山的后辈居然把法融硬派作菩提达摩的第四代子孙，成了楞伽宗的忠实同志了。还有岭南韶州曹侯溪的慧能和尚，他本是从《金刚般若经》出来的，也和《楞伽》一派没有很深的关系，至多他不过是曾做过楞伽宗弘忍的弟子罢了。但是慧能的弟子神会替他的老师争道统，不惜造作种种无稽的神话，说慧能是菩提

达摩的第四代弘忍的“传衣得法”弟子。于是这一位《金刚般若》的信徒也就变成《楞伽》的嫡派了。后来时势大变迁，神会捏造出来的道统伪史居然成了信史，曹溪一派竟篡取了楞伽宗的正统地位。从此以后，习禅和尚又都纷纷攀龙附凤，自称为曹溪嫡派，一千多年以来的史家竟完全不知道当年有个楞伽宗了。

我们看了楞伽宗史迹的改窜与湮没，忍不住一种打抱不平的慨叹，所以现在决定要重新写定菩提达摩一派的历史。

道宣(死在六六七)在七世纪中叶编纂《续僧传》，很明白僧稠和达摩两派的旨趣和倾向的不同，他在“习禅”一门的叙论里说：

> 然而观彼两宗，即乘之二轨也。稠怀念处，(念处即印度禅法的四念处)清范可崇；摩法虚宗，玄旨幽赜。可崇则情事易显，幽赜则理性难通。

当七世纪中叶，道宣当然不能预料以后六七十年中的楞伽宗变化升沉的历史。然而，正因为他不知道八世纪以后争道统的历史，他的《续僧传》里保存的一些楞伽宗史料是最可靠的记载，可以供给我们考订那个奇特的宗派的早期信史，可以使我们用他的记载来和八世纪以后伪造的史迹相参证比较，考证出后来种种作伪的痕迹来，同时从头建造起一段可信的中国禅学史来。

道宣的记载之外，近年敦煌出现的古写本，和日本保存的古写本，都供给我们重要的史料。

二　菩提达摩

关于菩提达摩的种种传说，我曾有《菩提达摩考》，(《胡适文存三集》，页四四九——四六五，)发表在八年前(一九二七)，我现在把我的结论摘记在这里：

菩提达摩是南天竺婆罗门种，他从海道到中国广州，大约在刘宋晚年(约四七〇—四七五)，但必在宋亡(四七九)之前。证据有二：

(1)《续僧传》说他“初达宋境南越，末又北度至魏”，可证他来在宋亡之前。

(2)《续僧传》(卷十九)的僧副传中说僧副是太原祁县人，从达摩禅师出家，为“定学”之宗，“后乃周历讲座，备尝经论，并知学唯为己，圣人无言。齐建武年(四九四—四九七)，南游杨辇，止于钟山定林下寺。……卒于开善寺，春秋六十有一，即〔梁〕普通五年(五二四)也。”依僧副的一生看来，他从达摩出家必是在他二十多岁时，约当萧梁的初期(约四八五左右)，因为建武元年(四九四)僧副只有三十岁，已离开北方了。

旧说，达摩曾见梁武帝，谈话不投机，他才渡江北去。见梁武帝的年代，或说是普通元年(五二〇)，或说是普通八年(五二七)。这都是后起的神话，并非事实。证据甚多：

(1)《续僧传》全无此说。

(2)僧副一传可证梁武帝普通元年达摩在北方至少已住了三四十年了。

(3)杨炫之《洛阳伽蓝记》(成书在五四七)记达摩曾游洛阳永宁寺，此寺建于北魏熙平元年(五一六)，达摩来游正当此寺盛时，约当五一六至五二六之间。

(4)不但七世纪的道宣不记达摩见梁武帝之事；八世纪沙门净觉作《楞伽师资记》(敦煌写本)，其中达摩传里也没有此事。

(5)这段神话起于八世纪晚期以后，越到后来，越说越详细了，枝叶情节越多了。(看胡适同上书，页四五八—四六一)这可见这个神话是逐渐添造完成的。

旧说他在中国只住了九年，依我们的考据，他在中国差不多住了五十年。他在北方最久，“随其所止，诲以禅教”。道宣说他“自言年一百五十余岁，游化为务，不测于终”。我们推算他在中国的时间，上可以见刘宋之亡，下可以见永宁寺的盛时，其间大约有五十年。印度南部人身体发育甚早，所以少年人往往显出老态，很容易被人认

作老人。达摩初到中国时，年纪虽轻，大概已被中国人误认作老头子，他也乐得自认年高。后来他在中国久了，真老了，只好“自言年一百五十岁”了。(《洛阳伽蓝记》也说他自言一百五十岁。)

《续僧传》说达摩在北方所传弟子，除僧副早往南方之外，有道育慧可两人。慧可传中说：

> 达摩灭化洛滨，可亦埋形河涘。……后以天平(五三四—五三七)之初，北就新邺，盛开秘苑。

这可见达摩死在东魏天平以前，所以我们假定他死在西历五三〇左右，那时他的弟子僧副已死了六年了。

道宣记达摩的教旨最简单明白。八世纪中叶，沙门净觉作《楞伽师资记》，(有巴黎伦敦两本，朝鲜金九经先生有排印本。)记达摩的教旨也和道宣所记相同，可以互相印证。我们用《续僧传》作底本，遇必要时，用净觉的记载作注释。《续僧传》记达摩教义的总纲云：

> 如是安心，谓壁观也。如是发行，谓四法也。如是顺物，教护讥嫌。如是方便，教令不著。然则入道多途，要惟二种，谓理行也。

壁观是达摩的禅法，即是下文说的“凝住壁观”。四法即是下文说的“四行”。安心属于“理”，发行属于“行”，下文分说：

> 藉教悟宗，深信含生同一真性。客尘障故，(《师资记》作“但为客尘妄覆，不能显了。”)令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教，(《师资记》作“更不随于言教”。)与道冥符，寂然无为，名“理入”也。

这是从“理入”安心的路。虽然不废“凝住(巴黎本《师资记》作“凝注”)壁观”，但注重之点是“含生同一真性”，“无自无他，凡圣等一”的理解，所以称为“理入”的路。

> 行入者，四行，万行同摄：
>
> 初，报怨行者，修行苦至，当念往劫舍本逐末，多起爱憎；今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨怼。……

二，随缘行者，众生无我，苦乐随缘；纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失随缘，心无增减，违顺风静，冥顺于法（《师资记》作“喜心不动，冥顺于法”）也。

三，名无所求行。世人长迷，处处贪著，名之为“求”。道士悟真，理与俗反，安心无为，形随运转。三界皆苦，谁而得安？经曰，有求皆苦，无求乃乐也。

.四，名称法行，即性净之理也。（《师资记》说第四条稍详，云：“性净之理，因之为法。此理众相斯空，无染无著，无此无彼。……智若能信解此理，应当称法而行。法体无悭于身命，则行檀舍施，行无吝惜。……檀度既尔，余五亦然。为除妄想，修行六度，而无所行，是为称法行。”）

道宣叙述达摩的教旨，是有所根据的。他说：

识真之士从奉归悟，录其言语，卷流于世。

净觉也说：

此四行是达摩禅师亲说，余则弟子昙林记师言行集成一卷名曰《达摩论》也。

昙林也许就是《续僧传》中达摩传附记的林法师。传中说林法师当“周灭法时（五七七），与可（慧可）同学，共护经像”。

道宣生于五九六，死于六六七，他用的材料是六七世纪的材料，比较最近古，最可信。我们看八世纪前期净觉的《楞伽师资记》的达摩传，还可以看出那时的人还尊重道宣所记，不敢妄加材料。到了八世纪以后，有许多伪书出现，如《圣胄集》，《宝林传》等书，大胆的捏造伪史，添出了无数关于达摩的神话。（《宝林传》久已失传，近年日本发现了一卷，中国又发现了六卷，共有七卷，不久将刊入《宋藏遗珍》内。）北宋和尚道原在十一世纪初年编纂《景德传灯录》，尽量采纳了这些伪造史料，最不可信。后人看惯了那部十一世纪的《传灯录》，习非成是，竟不认得七世纪中叶道宣《续僧传》的史料的真可宝贵了。

三　慧　可

菩提达摩的弟子，现在可考的，有这些人：僧副，慧可，道育，昙林。

(1)僧副　《续僧传》有传，传末说梁湘东王萧绎(后为梁元帝)曾奉令作僧副碑文，此碑今不存了，道宣所记似是根据碑文。僧副是太原祁县人，从达摩出家后，曾“周历讲座，备尝经论”。齐建武年，他游南方，住钟山的定林下寺，他

> 行逾冰霜，言而有信。三衣六物，外无盈长。应时入里，道俗式瞻。加以王侯请道，颓然不怍，咫尺宫闱，未尝谒近。既行为物览，道俗攸属。梁高(武帝)素仰清风，雅为嗟赏。乃命匠人考其室宇，于开善寺以待之。副每逍遥于门，负杖而叹曰，“……宁贵广厦而贱茅茨乎?”……乃有心岷岭，观彼峨眉。会西昌侯萧渊藻出镇蜀部，于〔是〕即拂衣附之。……遂使庸蜀禅法自此大行。久之还金陵，复住开善。……不久卒于开善寺，春秋六十有一，即普通五年(五二四)也。……疾亟之时，有劝修福者，副力疾而起，厉声曰，“货财延命，去道远矣。房中什物，并施招提僧。身死之后，但弃山谷，饱于鸟兽，不亦善乎?勿营棺垄以乖我意。”门徒涕泪，不忍从之。

依此传看来，他虽然和帝王贵人交通往来，但仍保持他的生死随缘的态度，不失为达摩的弟子。

(2)道育　事迹无可考。《续僧传》说达摩在北魏传授禅学，

> 于时合国盛弘讲授，乍闻定法，多生讥谤。有道育慧可，此二沙门，年虽在后而锐志高远。初逢法将，知道有归寻亲事之，经四五载，给供咨接，〔达摩〕感其精诚，诲以真法。

(3)慧可　又名僧可，俗姓姬氏，虎牢人。他是一个博学的人，“外览坟索，内通藏典”。《续僧传》说他“年登四十，遇天竺沙门菩提

达摩游化嵩洛;可怀宝知道,一见悦之,奉以为师,毕命承旨,从学六载,精研一乘,理事兼融,苦乐无滞。"这似乎在达摩的晚年,达摩已很老了,慧可只有四十岁,所以上文说"年虽在后,而锐志高远",本不误。《楞伽师资记》误作"年十四",《历代法宝记》(敦煌出土,有巴黎伦敦两本,现收入《大正大藏经》第五十一卷。)作"时年四十",可证《续僧传》不误。

慧可颇通中国典籍,所以他能欣赏达摩的简单教义。达摩的四行,很可以解作一种中国道家式的自然主义的人生观:报怨行近于安命,随缘行近于乐天,无所求行近于无为自然,称法行近于无身无我。慧可是中国文人出家,传中说他能"发言入理,不加铅墨;时或缵之,乃成部类,具如别卷。"据此可见慧可似有文集流传于后世,道宣还见着这部集子,后来失传了。《续僧传》说,有向居士,幽遁林野,于天保(五五〇——五五九)之初致书通好,书云:

> 影由形起,响逐声来。弄影劳形不知形之是影;扬声止响,不识声是响根。除烦恼而求涅槃者,喻去形而觅影;离众生而求佛〔者〕,喻默声而求响。故迷悟一途,愚智非别。无名作名,则是非生矣;无理作理,则诤论起矣。幻化非真,谁是谁非?虚妄无实,何空何有?将知得无所得,失无所失。未及造谈,聊伸此意,想为答之。

慧可答他道:

> 说此真法皆如实,与真幽理竟不殊。
> 本迷摩尼谓瓦砾,豁然自觉是真珠。
> 无明智慧等无异,当知万法即皆如。
> 愍此二见之徒辈,申词措笔作斯书。
> 观身与佛不差别,何须更觅彼无余?

我们看这两位通文墨的佛教徒的酬答,可见达摩的简单教义在那第一代已得他们的了解与接受。我疑心这种了解和魏晋以来的老庄思想不无关系。向居士的"迷悟一途,愚智非别";慧可的"无明智

慧等无异”，“观身与佛不差别”，固然即是达摩的“无自无他，凡圣等一”，可是中国文士所以能容易接受这样一种显然不合常识的教义，也许是因为他们久已听惯了中国道家“齐是非”，“齐万物”的思想，不觉得他的可怪了。

在实行的方面，达摩一派是“奉头陀行”的。《续僧传》说：“可常行，兼奉头陀。”头陀(Dhuta)是佛教中的苦行方面，原义为“抖擞”，即是“抖擞烦恼，离诸滞著”。凡修头陀行的，在衣食住三方面都极力求刻苦自己，须穿极少又极简单的衣服；须乞食，又不得多食；住宿须“阿兰若”，即是须住在远离人家的荒僻处，往往住在树下或坟墓之中，又须常趺坐而不横卧。达摩的教义本来教人“苦乐随缘”，教人忍受苦痛，都无怨怼。头陀苦行自是训练自己忍受苦痛的方法。

《续僧传》说慧可在邺宣传“情事无寄”的教义，深遭邺下禅师道恒的嫉妒，

> 恒遂深恨，谤恼于可，货赇官府，非理屠害。〔可〕初无一恨，几其至死，恒众庆快。

末句不很明白，大概应解作：慧可受屠害，初不怨恨，只希望自己的一死可以使道恒一党庆快。但慧可并不曾被害死。传中下文说：

> 可专附玄理，如前所陈，遭贼斫臂，以法御心，不觉痛苦。火烧斫处，(这是消毒的方法)血断帛裹，乞食如故，曾不告人。

这个故事，因道宣原文不很明白，就被后人误解作慧可被人害死了。如《传灯录》(卷三)慧可传说他

> 于筦城县匡救寺三门下，谈无上道，听者林会。时有辩和法师者，于寺中讲《涅槃经》，学徒闻师阐法，稍稍引去。辩和不胜其愤，兴谤于邑宰翟仲侃，仲侃惑其邪说，加师以非法，师怡然委顺。识真者谓之偿债。时年一百七岁，即隋文帝开皇十三年癸丑岁(五九三)三月十六日也。

《传灯录》全钞袭《宝林传》(卷八)伪书，《宝林传》改窜《续僧传》的道

恒为辩和，改邺下为筦城县，又加上“匡救寺三门下”，“邑宰翟仲侃”，“百七岁”，“开皇十三年三月十六日”等等详细节目，看上去“像煞有介事”，其实全是闭眼捏造。七世纪中叶的道宣明说慧可不曾被害死，明说“可乃从容顺俗，时惠清猷，乍托吟谣”，然而几百年后的《宝林传》却硬说他被害死了！七世纪中叶的道宣不能详举慧可的年岁，而几百年后的《宝林传》却能详说他死的年月日和死时的岁数，这真是崔述说的“世愈后而事愈详”了！

《传灯录》又根据《宝林传》，说达摩在嵩山少林寺终日面壁而坐，神光(《宝林传》捏造慧可初名神光)朝夕参承，莫闻诲励。

> 其年十二月九日夜，天大雨雪，光坚立不动，迟明积雪过膝。……光潜取利刀，自断左臂，置于师前。师知是法器，乃曰，“诸佛最初求道，为法忘形。汝今断臂吾前，求亦可在。”师遂因与易名曰慧可。

这也是《宝林传》的闭眼瞎说。道宣明明说是“遭贼斫臂”，而《宝林传》妄改为自断其臂。自从《传灯录》采此伪书妄说，九百年来，断臂求法之说就成为公认的史实了，我们引此两段，略示传说演变的痕迹，使人知道道宣《续僧传》的达摩慧可两传是最干净而最可靠的最早史料。

《宝林传》与《传灯录》记慧可死在开皇十三年(五九三)，这是完全无据之说。慧可初见达摩时，年已四十；跟他五六年，达摩才死。我们假定达摩死在魏永安三年(五三〇)左右，其时慧可年约四十五六。《续僧传》说：

> 林法师……及周灭法，与可同学，共护经像。

北周毁佛法在武平五年(五七四)，但慧可在齐都邺下，邺都之破在北齐承光元年正月(五七七)，齐境内毁佛法即在此年。(齐境内毁法事，详见《续僧传》卷八的慧远传，但传中误记此事在承光二年春，承光无二年，当是元年之误。)其时慧可已九十二岁了。如果“与可同学”一句不作“与慧可的同学共护经像”解，那么，慧可大概就死在邺都灭法之后不久，(约五

七七)年约九十二岁。

慧可的死年在灭法时期,大概不误。《续僧传》卷七的慧布(摄山三论宗的六师)传中记慧布:

> 末游北邺,更涉未闻。于可禅师所,暂通名见,便以言悟其意。可曰,“法师所述,可谓破我除见,莫过此也。”〔布〕乃纵心讲席,备见宗领,周览文义,并具胸襟。又写章疏六驮,负还江表,并遗朗公,(开皇寺的法朗,也是三论宗的大师,死在五八一。)令其讲说。因有遗漏,重往齐国,广写所阙,赍还付朗。

慧布死在陈祯明元年(五八七),年七十。传中说他“末游北邺”,又说他“重往齐国”,可见他和慧可相见,当在北齐建国(五五〇)之后,灭亡(五七七)之前。看“末游”之句,可见他两次北游已在晚年,当在邺都破灭之前不久。所以《续僧传》记慧可活到邺都灭法之时,大概是可信的。

(4)林法师　林法师也附见慧可传下,也许就是那位记录《达摩论》的昙林。他也是一位博学的和尚,起初本不是楞伽宗,《续传》说他

> 在邺盛讲《胜鬘》,并制文义,每讲人聚,乃选通三部经者,得七百人,预在其席。及周灭法,与可同学,共护经像。

如此说来,林法师不是达摩的《楞伽》一派,只在避难时期才和慧可同学,共护经像。《续传》又说:

> 慧可……遭贼斫臂,……曾不告人。后林又被贼斫臂,叫号通夕。可为治裹,乞食供林。林怪可手不便,怒之。可曰,“饼食在前,何不自裹?”林曰,“我无臂也,可不知耶?”可曰,“我亦无臂。复何可怒?”因相委问,方知有功。故世云“无臂林”矣。

这更可见林法师与慧可平素不相识,到此方有同患难的交谊;也许林法师从此变成楞伽宗的信徒了。

四　楞伽经与头陀行

慧可传中说：

> 初达摩禅师以四卷《楞伽》授可曰，“我观汉地，惟有此经。仁者依行，自得度世。”

这是楞伽宗的起源。《楞伽》即是《楞伽阿跋多罗宝经》，或译为《大乘入楞伽经》(Lankā vatāra sūtra)。此经凡有四种译本：

> (1)北凉时中天竺沙门昙无忏(Dharmaraksha)译四卷本。(约在四一二至四三三年之间)。此本不传。
>
> (2)刘宋时中天竺沙门求那跋陀罗(Gunabhadra)译四卷本。(在元嘉二十年，四四三。)此本存。
>
> (3)北魏时北天竺沙门菩提流支(Bodhiruci)译十卷本。(在延昌二年，五一三。)此本存。
>
> (4)唐武后末年(七〇四)于阗沙门实叉难陀(Śikshānanda)译七卷本。此本存。

此书的十卷本和七卷本，分卷虽然不同，内容是相同的，同是前面有一篇请佛品，末了有一篇陀罗尼品，和一篇总品。这三品是四卷本所没有的，显然是晚出的。菩提达摩提倡的《楞伽经》是四卷本，大概即是求那跋陀罗的译本。净觉的《楞伽师资记》承认求那跋陀罗为楞伽宗的第一祖，达摩为第二祖，可证此宗所传是求那的译本。

慧可传中说：

> 每可说法竟，曰，“此经四世之后，变成名相，一何可悲！”

这是一种“悬记”(预言)。道宣在《续僧传》的“习禅”一门总论里曾说：

> 属有菩提达摩者，神化居宗，阐导江洛，大乘壁观，功业最高。在世学流，归仰如市。然而诵语难穷，厉精盖少。审其

〔所〕慕，则遣荡之志存焉。观其立言，则罪福之宗两舍。

这可见道宣的时候，达摩的派下已有"诵语难穷，厉精盖少"的风气，慧可的"悬记"就是指这种"诵语"的信徒。

但这一派里也很多修头陀苦行的风气。慧可的苦行，我们已说过了。他的弟子那禅师，那禅师的弟子慧满，都是头陀苦行的和尚。

那禅师也是学者出身，

> 年二十一，居东海讲《礼》《易》，行学四百。南至相州，遇可说法，乃与学士十人出家受道。诸门人于相州东设斋辞别，哭声动邑。

他出家之后，就修习头陀行：

> 那自出俗，手不执笔及俗书，惟服一衣，一钵，一坐一食。以可常行兼奉头陀，故其所往不参邑落。

这正是头陀戒行。

慧满也是一个头陀行者。

> 慧满者，荥阳人，姓张，旧住相州隆化寺，遇那说法，便受其道，专务无著。(无著是不执著。)一衣一食，但畜二针，冬则乞补，夏便通舍，覆赤而已。自述一生无有怯怖，身无蚤虱，睡而不梦。住无再宿。到寺则破柴造履；常行乞食。
>
> 贞观十六年(六四二)，于洛州南会善寺侧宿柏墓中，遇雪深三尺。其旦入寺，见昙旷法师，怪所从来。满曰，"法友来耶？"遣寻坐处，四边五尺许雪自积聚，不可测也。
>
> 故其闻(宋元明藏作间)有括访，诸僧逃隐，满便持衣钵周行聚落，无可滞碍。随施随散，索尔虚闲。有请宿斋者，告云："天下无人，方受尔请。"
>
> 故满每说法，云，"诸佛说心，令知心相是虚妄法。今乃重加心相，深违佛意。又增议论，殊乖大理。"……
>
> 后于洛阳无疾坐化，年可七十。

这是一位更严格的头陀行者。这都可见楞伽宗的初期信徒，虽然也

有“诵语难穷”的风气，其中很有几个苦行的头陀，能维持慧可的苦行遗风。

以上所记达摩一宗的初期信徒，都见于《续僧传》的卷十九。(高丽藏本卷十六)道宣撰《续僧传》，自序说“始距梁之初运，终唐贞观十有九年(六四五)，一百四十四载。包括岳渎，历访华夷。正传三百四十人，(宋，元，明藏作三百三十一人。)“附见一百六十人。”这是他的初次写定时的自序。但道宣在自序写成后，还多活了二十二年，直到高宗乾封二年(六六七)才死。他在这二十二年中，仍旧继续搜集《僧传》的材料，继续添补到他的原书里去。即如玄奘，当贞观十九年《续僧传》初稿写定时，他刚回国，直到高宗麟德元年(六六四)才死。现今玄奘的传占了《续僧传》卷四卷五的两卷，必是道宣后来补作的。在玄奘传末，道宣自叙他和玄奘同事翻译时，他对于玄奘的人品的观察，娓娓百余字，可证此传不是后人补作，乃是道宣晚年自己补入的。《续僧传》的最后定本，所收正传与附见的人数，超过自序所记数目，约有一百九十人之多。附见的人，姑且不论。有正传的人数，多出的共有一百四十六人：

	道宣自序	高丽藏本	宋元明藏本
正传	三四〇人	四一四人	四八六人
		多　七四人	多　一四六人

我们检查《续僧传》的各传，有许多事实是在贞观十九年以后的，但没有在道宣死后的事实。最迟的不过到麟德与乾封之间。(六六四——六六六)例如“感通”门新增的法冲传末云：“至今麟德，年七十九矣。”这都可见道宣老年继续工作，直到他死时为止。

这一段考据《续僧传》的年代，于我们考证楞伽宗历史的工作，颇有关系。因为道宣叙述这一派的历史，起初显然很感觉材料的缺乏，后来才收得一些新材料；越到他晚年，材料越多了。我们在上文所用的材料，见于“习禅”门的第一部分(卷十九)。在达摩和慧可的两传里，道宣曾说慧可

道竟幽而且玄，故末绪卒无荣嗣。

这是说慧可门没有“荣嗣”。下文又说：

时复有化公廖公和禅师等，各通冠玄奥，吐言清迥，托事寄怀，闻诸口实。而人世非远，碑记罕闻；微言不传，清德谁序？深可痛矣！

这是很沉痛的感叹这一派的史料的难得。但道宣每收到一些新材料，他就陆续加进慧可传里去。所以这一篇传的后半，很显出随时涂乙增加的痕迹。有些材料是硬挤进一个写成的本子上去的，经过不小心的传写，就几乎不成文理了！例如下面的一段：

初达摩禅师以四卷《楞伽》授可，曰，“我观汉地，惟有此经。仁者依行，自得度世。”

此下应该紧接

每可说法竟，曰，“此经四世之后，变成名相，一何可悲！”

然而今本在这两段之间，硬挤进了慧可斫臂和林法师斫臂的两段故事，共一百十个字，文理就不通了。又如此传之末附慧满小传，其末云：

故满每说法，云，“诸佛说心，令知心相是虚妄法。今乃重加心相，深违佛意；又增议论，殊乖大理。”故使那满等师常赍四卷《楞伽》以为心要，随说随行，不爽遗委。后于洛阳中无疾坐化，年可七十。

这一段文理大不通！“故使那满等师”，是谁“故使”呢？应该是慧可了？决不是慧满了吧？然而下文“无疾坐化，年可七十”的又是谁呢？又像是说慧满了。

这些地方，都可见作者随时添插的痕迹，不幸被传写的人捣乱了，割裂了，就不可读了。我疑心“初达摩禅师以四卷《楞伽》授可”一段二十九字，“每可说法竟”一段二十字，和“故使那满等师常赍四卷《楞伽》”一段二十九字，——这三段本是一大段，添注在原稿的上方，是最后加入的。传写的人不明白这三节是一段，钞写时，就

各依添注所在，分别插入本文，就割裂成三处，成为不通的文理了。今试将此三节写在一处：

初，达摩禅师以四卷《楞伽》授可，曰，“我观汉地，惟有此经。仁者依行，自得度世。”每可说法竟，曰，“此经四世之后，变成名相，一何可悲！”故使那满等师常赍四卷《楞伽》，以为法要。随说随行，不爽遗委。（“故使”之“使”字疑是衍文。因为慧满死在六四二，不会与慧可同时。也许“使”但作“使得”解，而不作“使令”解。《景德传灯录》卷三引此文，无“使那满等师”五字。）

这一大段的恢复，很关重要，因为这是“楞伽宗”所以得名的缘起。道宣早年还不知道达摩一派有“楞伽宗”之名，所以他在达摩传中和“习禅”总论里都不曾提起这一派是持奉《楞伽经》为法典的。达摩传授四卷《楞伽》之说，仅仅插在慧可传末附见部分，可见道宣知道此事已在晚年添补《续僧传》的时期，其时他认得了楞伽宗的健将法冲，又知道了这一派的大师道信的历史，（详见下节）他才明白达摩慧可一派并非“末绪卒无荣嗣”，所以他才添注这一段达摩传授《楞伽》的历史。但道信等人的历史只好另立专传了。法冲的长传似乎写定最晚，已在道宣将死之前，所以不及改编，竟被编入“感通”门里去了！

五　法冲所记楞伽师承

道宣后来所撰的楞伽宗大师法冲，道信，以及道信的弟子法显，玄爽，善伏，弘忍（附见《道信传》）诸人的传，都是高丽藏本《续僧传》所无。我想这不是因为高丽藏本有残阙，只是因为传入高丽的《续僧传》乃是道宣晚年较早的本子，其时还没有最后写定的全本。

我们先述法冲（《续僧传》卷三十五）。法冲姓李，父祖历仕魏齐，故他生于兖州。他少年时，与房玄龄相交，二十四岁做鹰扬郎将，遇母丧，读《涅槃经》，忽发出家之心，听讲《涅槃》三十余遍，

又至安州暠法师下，听《大品》，《三论》，《楞伽经》，即入武都山修业。

安州在今湖北孝感县，暠法师即慧暠，《续僧传》卷十五有他的传：

慧暠，安陆人。……初跨染玄纲，希崇《大品》。（大品《般若经》）……承苞山明法师，兴皇（寺名）遗属，世称郢匠，……因往从之，……遂得广流部帙，恢裕兴焉。年方登立（三十岁），即昇法座。……然以法流楚服，成济已闻，岷洛三巴，尚昏时罔，便以……隋大业（六〇五—六一六）年，溯流江峡；虽遭风浪，厉志无前。既达成都，大宏法务。或达绵梓，随方开训，……无惮游涉，故使来晚去思。

这个慧暠是一位大传教师，他在成都绵梓一带传教，很得人心，引起了别人的猜忌。

时或不可其怀者，计奏及之，云，“结徒日盛，道俗屯拥，非是异术，何能动世？”武德（六一六—六二六）初年，下敕穷讨。事本不实，诬者罪之。暠……乃旋途南指，道出荆门，随学之宾又倍前集。既达故乡，荐仍前业。……避地西山之阴，屏退成闲，陶练中观。经逾五载，四众思之，又造山迎接，……还返安州方等寺，讲说相续。以贞观七年（六三三）卒于所住，春秋八十有七。

这正是法冲传中所称“安州暠法师”。暠传中不曾说他是楞伽宗，但说他的老师苞山明法师是“兴皇遗属”。“兴皇”指兴皇寺的法朗，是摄山一派三论宗的大师，（死在五八一，传在《续僧传》卷九。）讲的应该是《大品般若》与《三论》。法冲传里也说他在暠法师处听《大品》、《三论》、《楞伽》。但暠传中又说：

自暠一位僧伍，精励在先，日止一餐，七十余载，随得随啖，无待营求。不限朝中，趣得便止。……旦讲若下，食惟一碗；自余饼菜，还送入僧。

可见他也是一位修头陀苦行的。

以上叙法冲的早年师承。他年三十行至冀州；贞观初年下敕：有私剃度者，处以极刑，而法冲不顾，便即剃落为僧。传中说：

冲以《楞伽》奥典，沈沦日久，所在追访，无惮险夷。会可师(慧可)后裔盛习此经，〔冲〕即依师学，屡击大节；〔其师〕便舍徒众，任冲转教，即相续讲三十余遍。又遇可师亲传授者，依"南天竺一乘宗"讲之，又得百遍。

冲公自从经术，专以《楞伽》命家，前后敷弘，将二百遍。……师学者苦请出义，乃告曰："义者，道理也。言说粗，况舒在纸，粗中之粗矣。"事不获已，作疏五卷，题为私记，今盛行之。

这一段说他从开皇寺三论宗转到"专以《楞伽》命家。"我们从这一段里又可以知道当年达摩一派曾自称"南天竺一乘宗。"这个宗名起于《楞伽经》。楞伽是印度南边的一个海岛，有人指为锡兰岛，今虽不能确知其地，但此经的布景是在南天竺的一岛，开卷便说，"一时佛在南海滨楞伽山顶"，故此经名"大乘入楞伽经"。经中(卷四)有云：

如医疗众病，无有若干论，以病差别故，为设种种治。我为彼众生，破坏诸烦恼，知其根优劣，为彼说度门。非烦恼根异，而有种种法。唯说一乘法，是则为大乘。(此依宋译。魏译末句云，"我唯一乘法，八圣道清净。")

这是"南天竺一乘宗"的意义。

法冲是北方中兴《楞伽》的大师，他的魄力气度都很可观。传中说他到长安时，

弘福润法师初未相识，曰，"何处老大德？"答，"兖州老小僧耳。"又问何为远至，答曰，"闻此少'一乘'，欲宣'一乘'教纲，漉信地鱼龙，故至。"润曰，"斯实大心开士也！"

这是何等气魄？传中又说：

三藏玄奘不许讲旧所翻经。冲曰，"君依旧经出家，若不许弘旧经者，君可还俗，更依新翻经出家，方许君此意。"奘闻遂

止。

玄奘是当代最尊崇的伟人，也还压不倒这个“兖州老小僧”，所以道宣称他为“强御之士，不可及也”。他是偷剃度的和尚，不肯改属官籍。到近五十岁时，兖州官吏强迫他“入度”，属兖州法集寺。但他始终不受拘束，“一生游道为务，曾无栖泊。”仆射于志宁赞叹他道：“此法师乃法界头陀僧也，不可名实拘之。”

法冲与道宣同时，道宣作传时，法冲还生存，“至今麟德，（六六四--六六五）年七十九矣。”他生年约在隋开皇六年。（五八六）

法冲传中详说《楞伽经》的历史和楞伽宗的师承，是我们研究此宗的重要史料：

> 其经（《楞伽》）本是宋代求那跋陀罗三藏翻，慧观法师笔受，故其文理克谐，行质相贯，专唯念慧，不在话言。于后达摩禅师传之南北，忘言忘念无得正观为宗。后行中原，慧可禅师创得纲纽，魏境文学多不齿之。领宗得意者时能启悟。今以人代转远，纰缪后学。可公别传略已详之。今叙师承，以为承嗣，所学历然有据：
>
> 达摩禅师后，有慧可慧育（达摩传作道育）二人。育师受道心行，口未曾说。
>
> 可禅师后：粲禅师，惠禅师，盛禅师，那老师，端禅师，长藏师，真法师，玉法师。（已上并口说玄理，不出文记。）
>
> 可师后：善老师（出抄四卷），丰禅师（出疏五卷），明禅师（出疏五卷），胡明师（出疏五卷）。
>
> 远承可师后：大聪师（出疏五卷），道荫师（抄四卷），冲法师（疏五卷），岸法师（疏五卷），宠法师（疏八卷），大明师（疏十卷）。
>
> 不承可师，自依《摄论》：（《摄大乘论》）迁禅师（出疏四卷），尚德律师（出《入楞伽疏》十卷）。
>
> 那老师后：实禅师，惠禅师，旷法师，弘智师。（名住京师西明，身亡法绝。）

明禅师后：伽法师，宝瑜师，宝迎师，道莹师。(并次第传灯，于今扬化。)

这一份《楞伽》师承表里，达摩以下凡二十八人，其不承慧可之后而依《摄大乘论》治《楞伽》者二人，共三十人。其所著疏抄(抄是疏之疏)共七十卷之多。此三十人中，达摩，慧可，那老师，法冲，均已详见上文。那老师之后凡举四人，而慧满不在内，甚可怪。那师后四人中有旷法师，似是慧满传中提及的昙旷法师。可师后的明禅师也许就是慧暠传(见上)中的苞山明法师，也许他先从慧可，后来到南方又成了“兴皇遗属”了。

那位“不承可师，自依《摄论》”的迁禅师，即是《续僧传》卷二十二有长传的“隋西京禅定道场释昙迁”；他本是太原人，研究《华严》，《十地》，《维摩》，《楞伽》等经；因北周灭法，他到南方，兼学“唯识”义，后得《摄大乘论》，“以为全如意珠”；他后来北归，就在北方创开《摄论》，兼讲《楞伽》等经，《起信》等论，成为一代大师。隋文帝的大兴佛教，遍地起舍利塔，昙迁是一个主谋的人。他死在大业三年，(六〇七)有《摄论疏》十卷，又有《楞伽》、《起信》等疏。

余人之中，最可注意的是可禅师后的粲禅师。后来楞伽宗推崇僧粲为慧可传法弟子，尊为第三祖。但《续僧传》不为立传，所可依据的只有法冲传的七个字！此外只有卷十三辩义传中有这样一条：

> 仁寿四年(六〇四)春，〔辩义〕奉敕于庐州独山梁静寺起塔。初与官人案行置地，行至此山，……处既高敞，而恨水少，僧众汲难。本有一泉，乃是僧粲禅师烧香求水，因即奔注。至粲亡后，泉涸积年。及将拟置〔塔〕，一夜之间，枯泉还涌。

这里的僧粲，好像就是楞伽宗慧可的弟子粲禅师。关于僧粲，史料最少，只有上文引的两条。净觉的《楞伽师资记》的粲禅师一传也是毫无材料的胡诌，其中有根据的话也只有引《续僧传》《法冲传》的“可后粲禅师”一句！《师资记》中的粲传，因为是八世纪前期的作品，值得钞在这里：

第四隋朝舒州思空山粲禅师，承可禅师后。其粲禅师，罔知姓位，不测所生。按《续高僧传》曰，“可后粲禅师”。隐思空山，萧然净坐，不出文记，秘不传法。唯僧道信奉事粲十二年，写器传灯，一一成就。粲印道信了了见性处，语信曰：“《法华经》云，‘唯此一事实，无二亦无三。’故知圣道幽通，言诠之所不逮；法身空寂，见闻之所不及，即文字语言徒劳施设也。”

大师云，“余人皆贵坐终，叹为奇异。余今立化，生死自由。”言讫，遂以手攀树枝，奄然气尽，终于皖公山，寺中见有庙影。（此下引“《详玄传》曰”一长段，乃是妄增篇幅。《详玄传》即《详玄赋》，作者为北周禅僧慧命，他的著作甚多，“文或隐逸，未喻于时。有注解者，世宗为贵。”《续僧传》卷二十一有长传。《详玄赋》久佚，今在净觉书中保存原文及注的一部分，虽是妄加之文，也可宝贵。）

思空山（又作司空山）在安徽太湖县西北，皖公山在安徽灊山县西北，两山紧相连。独山在庐江县西北，即是在皖公山之东。皖公山现有三祖寺。这一带是僧粲故事的中心，似无可疑。辩义传中所记的独山的僧粲，即是那皖公山和司空山的僧粲，也似无可疑。《师资记》也苦于没有材料，只好造出一段禅门常谈，又造出“立化”的神话，还嫌太少，又钞上了一大段《详玄赋》和注！这样枯窘的杂凑，至少可以证明关于僧粲的材料的实在贫乏了。

六　道信与弘忍

后来的传说都说：慧可传僧粲，僧粲传道信。道信传弘忍，是为蕲州黄梅双峰山的“东山法门”；道信又传法融，是为牛头山支派。但在《续僧传》里，僧粲承慧可之后是见于法冲传的；僧粲与道信的关系却没有明说。道信传弘忍是明说的；道信与法融的关系也没有提起。（牛头山的传法世系是法融→智岩→惠方→法持→智威→玄素，见于李华所作玄素碑铭。此世系甚不可靠。《续僧传》卷二十五有智岩传，他是一个隋末武将；武德四年，——西历六二一——他四十多岁，弃官入舒州皖公山，从宝月禅师出家。宝月或与

僧粲有关系;《宝林传》卷八记慧可弟子八人,一为宝月,“有一弟子名曰智岩,后为牛头第二祖师也。”智岩修头陀苦行,晚年住石头城疠人坊,为癞人说法,吮脓洗濯。永徽五年,——六五四——终于疠所,年七十八。法融死在其后三年,年仅六十四。后人称法融为第一祖,智岩为第二祖,不但师承不同,年岁也倒置了。《传灯录》改智岩死年为仪凤二年,——六七七——竟是移后二十三年,但这又在道宣死后十年,不应该入《续僧传》了!)

《续僧传》卷二十六有道信传,说:

> 释道信,姓司马,未详何人。初七岁时,经事一师,戒行不纯;信每陈谏,以不见从,密怀斋检;经于五载,而师不知。又有二僧,莫知何来,入舒州皖公山静修禅业;〔信〕闻而往赴,便蒙授法;随逐依学,遂经十年。师往罗浮,不许相逐。但于后住,必大弘益。国访贤良,许度出家,因此附名,住吉州寺。

此传但说两个来历不明的和尚“入舒州皖公山静修禅业”,而不明说其中一个就是僧粲。皖公山虽然和僧粲传说有关系,但我们不能证实那山里修禅业的和尚就是僧粲。此传中又有“师往罗浮”之说,后人因此就说往罗浮的也是僧粲。如敦煌本《历代法宝记》说:

> 璨禅师……隐皖公山十余年。……璨大师遂共诸禅师往罗浮山隐三年。

我们对于僧粲和道信的关系,现在只能说:据七世纪道宣的记载,道信曾在皖公山跟着两个不知名的和尚学禅业;但后来的传说指定他的老师即是僧粲。其说出于道信门下,也许有所根据;道信与他的弟子弘忍都住蕲州黄梅的双峰山,其地离皖公山司空山不远,他们的传说也许是可靠的。

道信传中说他从吉州欲往衡山,

> 路次江州,道俗留止庐山大林寺;虽经贼盗,又经十年。蕲州道俗请度江北黄梅。县众造寺;依然山行,(此句不通,我疑“依然”是“爽然”之误。)遂见双峰有好泉石,即住终志。……自入山来三十余载,诸州学道无远不至。刺史崔义玄闻而就礼。
>
> 临终语弟子弘忍:“可为吾造塔,命将不久。”又催急成。又

问中(日中)未，答欲至中。众人曰，“和尚可不付嘱耶?”曰，“生来付嘱不少。”此语才了，奄尔便绝。……即永徽二年(六五一)闰九月四日也，春秋七十有二。

此传似是根据碑传材料，虽有神话，大致可信。如道信死日，我试检陈垣的《二十史朔闰表》，永徽二年果闰九月。即此一端，可见此传可信的程度。又如道信临终无所付嘱，这也是“付法传衣”的神话起来之前的信史，可证此派原来没有“付法传衣”的制度。

道信在当时大概确是长江流域的一位有名大师。《续僧传》里，道信专传之外，还有三处提到他：

(1)荆州神山寺玄爽传(卷二十五)

玄爽，南阳人，早修聪行，见称乡邑。……既无所偶，弃而入道。游习肆道，有空(有宗与空宗)俱涉。末听龙泉寺璇法师，欣然自得，覃思远诣，颇震时誉。又往蕲州信禅师所，伏请开道，亟发幽微。后返本乡，唯存摄念。长坐不卧，系念在前。……以永徽三年(六五二)十月九日迁神山谷。

看此传，可知黄梅道信一派的禅法。

(2)荆州四层寺法显传(卷二十五)

法显，南郡江陵人，十二出家四层寺宝冥法师，服勤累载，咨询经旨。……有颉禅师，(智颉，即天台宗钜子。)……隋炀徵下，回返上流，于四层寺大开禅府。……〔显〕遂依座筵，闻听未悟。……颉师去后，更求明，智，成，彦，习，皓等诸师，皆升堂睹奥，尽斲磨之思。及将冠具，归依皓师，诲以出要之方，示以降心之术。因而返谷静处闲居。……属炎灵标季，荐罹戎火，馁残相望，众侣波奔。显独守大殿，确乎卓尔，旦资蔬水，中后绝浆。贼每搜求，莫之能获。……自尔宴坐道安梅梁殿中三十余载。贞观之末，乃出别房。……梦见一僧威容出类，曰，“可往蕲州见信禅师。”依言即往双峰，更清定水矣。而一生染疾，并信往业，受而不治，衣食节量，柔顺强识。所住之寺五十余年，足不出

户。……永徽四年(六五三)正月十一日午时迁化,时年七十有七。

(3)衡岳沙门善伏传(卷二十六)

善伏,一名等照,常州义兴人。……五岁于安国寺兄才法师边出家,布衣蔬食,日诵经卷,目睹七行,一闻不忘。贞观三年(六二九)窦刺史闻其聪敏,追充州学。因尔日听俗讲,夕思佛义。……后逃隐出家,……至苏州流水寺璧法师所,听四经三论;又往越州敏法师所,周流经教,颇涉幽求;至天台超禅师所,示以西方净土观行。因尔广行交、桂、广、循诸州,遇综会诸名僧,咨疑请决。又上荆襄蕲部,见信禅师,示以入道方便。又往庐山,见远公(晋时的慧远)净土观堂。还到润州岩禅师所,示以无生观。后共晖才二师入桑梓山,行慈悲观。……常在伏牛山,以虎豹为同侣,食(饲)蚊虻为私行。视前六尺,未曾顾眄;经中要偈,口无辍音。……显庆五年(六六〇),行至衡岳,……端坐而终。

像善伏这样一位终身行脚,游遍诸方的苦行和尚曾到过黄梅见道信,当然不足奇怪。但像法显那样"五十余年足不出户",也居然赶到双峰去见道信,这可见黄梅教旨在当时的重要地位了。

道信有弟子弘忍,见于《续僧传》的道信传。弘忍死在高宗咸亨五年(六七四),在道宣死后七年,故《续僧传》无弘忍传。宋赞宁续修的《高僧传》成于宋太宗端拱元年(九八八),已在道宣死后二百十一年,其中的弘忍传(在卷八)已受了八世纪以下的传说的影响,不很可信了。敦煌本《楞伽师资记》成于八世纪的前半,其中弘忍一传全采玄赜的《楞伽人法志》,时代更早,比较的是最可信的史料。我们现在钞玄赜此传于下:

大师俗姓周,其先寻阳人,贯黄梅县也。父早弃背,养母孝郸,(彰?)七岁奉事道信禅师,自出家处幽居寺,住度弘愍,怀抱贞纯;缄口于是非之场,融心于色空之境;役力以申供养,法侣

资其(具?)足焉。调心唯务浑仪,师独明其观照。四议皆是道场,三业咸为佛事。盖静乱之无二,乃语嘿之恒一。时四方请益,九众师□;虚待实归,月逾千计。生不瞩文而义符玄旨。时荆州神秀禅师伏膺高轨,亲受付嘱。玄赜(《楞伽人法志》的作者自称)以咸亨元年(六七〇)至双峰山,恭承教诲,敢奉驱驰。首尾五年,往还三观。道俗齐会,仂身供养,蒙示《楞伽》义,云:"此经唯心证了知,非文疏能解。"咸亨五年(六七四)二月,命玄赜等起塔,与门人运天然方石,累构严丽。月十四日,问塔成未,奉答已了。便云,"不可同佛涅槃之日。"乃将宅为寺。又曰:"如吾一生,教人无数,好者并亡。后传吾道者,只可十耳。我与神秀论《楞伽经》,云(玄?)理通快,必多利益。资州智诜,白松山刘主簿,兼有文性;华州智藏,随州玄约,忆不见之;嵩山老安深有道行;潞州法如,韶州惠能,扬州高丽僧智德,此并堪为人师,但一方人物。越州义方,仍便讲说。"又语玄赜曰,"汝之兼行,善自保爱。吾涅槃后,汝与神秀当以佛日再晖,心灯重照。"其月十六日……中,面南宴坐,闭目便终。春秋七十四。

《宋高僧传》说他死在上元二年(六七五)十月二十三日。与此传相差一年零九个月。(咸亨五年八月改元上元。)玄赜自称当日在弘忍门下,他的记载应该可信。玄赜死年已不可考,但净觉于《楞伽师资记》自序中说中宗景龙二年(七〇八)敕召玄赜入西京,其时弘忍已死三十四年了,神秀已死二年了,玄赜必已是很老了。《楞伽人法志》成于神秀死(七〇六)后,大概作于七〇八年左右。

玄赜所记弘忍传,有一点最可注意,就是弘忍临死时说他的弟子之中有十人可传他教法,那十人是:

(1)神秀

(2)资州智诜(死在七〇二,敦煌本《历代法宝记》有传,见《大正大藏经》二〇七五。)

(3)白松山刘主簿

(4)华州惠藏

(5)随州玄约

(6)嵩山老安

(7)潞州法如

(8)韶州惠能

(9)扬州高丽僧智德

(10)越州义方

如果这段记载是可靠的，它的重要性是最可注意的。因为这十一人(加玄赜)之内，我们已见着资州智诜和韶州慧能的名字了。智诜是成都净众寺和保唐寺两派的开山祖师，又是马祖的远祖。慧能是曹溪"南宗"的祖师，后来他的门下神会和尚举起革命的大旗，推翻了神秀一宗的法统。当玄赜著《人法志》的时候，曹溪，净众，保唐三派都还不曾大露头角，法统之争还不曾开始，所以玄赜的记载应该是最可信的。大历(七六六—七七九)以后，保唐寺一派所作《历代法宝记》(《大正大藏经》二〇七五，页一八二)有弘忍传，全采《楞伽师资记》的材料，也有这传法弟子十一人，但因时代不同，曹溪一宗已占胜利，故《法宝记》把这十一人的次第改过了，成了这个样子：

> 又云：吾一生教人无数，除慧能，余有十尔：神秀师，智诜师，智德师，玄赜师，老安师，法如师，惠藏师，玄约师，〔义方师〕刘主簿，虽不离我左右，汝各一方师也。

这里把慧能提出，是已承认慧能真是传衣得法的冢子了。

我们看八世纪初年玄赜的记载，至少可以承认这一点：当八世纪之初，楞伽宗的大师神秀在北方受帝王和民间的绝大崇敬的时候，楞伽宗的玄赜在他的《楞伽人法志》里，正式记载韶州慧能是弘忍的十一个大弟子之一。但我们同时也可以承认：在那时候，并没有袈裟传信的法统说，也没有神秀与慧能作偈明心，而弘忍半夜传衣法与慧能之说。

净觉所记，除全引玄赜的弘忍传之外，他自己还有几句话值得我们的注意。净觉说：

> 其忍大师萧然静坐，不出文记，口说玄理，默授与人。在人间有《禅法》一本，云是忍禅师说者，谬言也。

这是很谨严的史家态度。《续藏经》(第二编，第十五套，第五册)有弘忍的《最上乘论》一卷；巴黎所藏敦煌写本中有"蕲州忍和尚道凡趣圣悟解脱宗修心要论一卷"，即是《最上乘论》。这大概就是净觉在八世纪所否认的忍大师"禅法一本"了。

七 神 秀

弘忍死在高宗咸亨五年(六七四)。这时候，蕲州黄梅双峰山的一门，有道信弘忍两代大师的继续提倡，已成为《楞伽》禅法的一个大中心，人称为"东山净门"，又称为"东山法门"。弘忍死后，他的弟子神秀在荆州玉泉寺(天台大师智𫖮的旧地)大开禅法，二十五六年中，"就者成都，学来如市"。则天皇帝武后的久视元年(七〇〇)，她下诏请神秀到东京；次年(大足元年，七〇一)神秀到了东京。宋之问集中有"为洛下诸僧请法事迎秀禅师表"，可以使我们知道神秀在当时佛教徒心目中的崇高地位。表文中说：

> 伏见□月□日敕遣使迎玉泉寺僧道秀(即神秀)。陛下载弘佛事，梦寐斯人；诸程指期，朝夕诣阙。此僧契无生至理，传东山妙法，开室岩居，年过九十，形彩日茂，弘益愈深。两京学徒，群方信士，不远千里，同赴五门；衣钵鱼颉于草堂，庵庐雁行于邱阜。云集雾委，虚往实归。隐三楚之穷林，继一佛而扬化。栖山好远，久在荆南，与国有缘，今还豫北。九江道俗恋之如父母，三河士女仰之犹山岳。谓宜缁徒野宿，法事郊迎；若使轻来赴都，遐迩失望。威仪俗尚，道秀所忘；崇敬异人，和众之愿。……谨诣阙奉表，请与都城徒众将法事往龙门迎道秀以闻。轻

触天威，伏深战越。(《全唐文》卷二四〇)

看这表文，可见神秀名誉的远播，和北方佛教徒对他的热诚欢迎。张说的《大通禅师碑铭》说：

久视年中，禅师春秋高矣，诏请而来，趺坐觐君，肩舆上殿；屈万乘而稽首，洒九重而宴居。传圣道者不北面，有盛德者无臣礼。遂推为两京法主，三帝(武后，中宗，睿宗)国师。仰佛日之再中，庆优昙之一现。……每帝王分座，后妃临席，鹓鹭四匝，龙象三绕；时炽炭待矿，故对默而心降；时诊饥投味，故告约而义领。一雨溥沾于众缘，万籁各吹于本分。

这是帝后宫廷方面的隆礼。其实这时候的神秀已是太老了。碑文中说他"久矣衰惫，无他患苦；魄散神全，形遗力谢"。他北来才六年，就死在神龙二年(七〇六)。张说碑文中说：

盖僧腊八十矣。生于隋末，百有余岁，未尝自言，故人莫审其数也。

张说也曾拜在神秀门下，故他撰此碑文，很用气力。他叙述神秀是陈留尉氏人，

少为诸生，游问江表。老庄玄旨，《书》《易》大义，三乘经论，四分律仪，说通训诂，音参吴晋。逮知天命之年(五十岁)，自拔人间之世。企闻蕲州有忍禅师，禅门之法胤也。自菩提达摩东来，以法传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，继明重迹，相承五光。乃不远遐阻，翻飞谒诣。虚受与沃心悬会，高悟与真乘同彻。尽捐妄识，湛见本心。……服勤六年，不舍昼夜。大师叹曰，"东山之法尽在秀矣！"命之洗足，引之并坐。于是涕辞而去，退藏于密。仪凤中(六七六—六七八)始隶玉泉，名在僧录。寺东七里，地坦山雄，目之曰，"此正楞伽孤峰，度门兰若，荫松藉草，吾将老焉。"

他虽属玉泉寺，而另住寺东的山上，这也是头陀行的"阿兰若处"的生活。宋之问表文中也说他"开室岩居"，与此碑互证。因为他住在

山岩，来学的人须自结茅庵，故宋之问表文有“庵庐雁行于邱阜”之语。

张说的碑文说达摩以下的师承世系，只是神秀自叙他的蕲州东山一派的师承。我们看了《续僧传》的达摩，慧可，法冲各传，应该明白达摩以下，受学的人很多，起自东魏北齐，下至初唐，北起邺下，南至岭南，东至海滨，西至成都绵梓，都有达摩慧可的后裔。单就慧可的弟子而论，人名可考者已有十二三人。僧粲一支最少记载，而他的派下道信与弘忍两代继住黄梅，就成为一大宗派。神秀所述世系只是这僧粲道信弘忍一支的世系。而后来因为神秀成了“两京法主，三帝国师”，他的门下普寂义福玄赜等人又继续领众，受宫廷与全国的尊崇，——因为这个缘故，天下禅人就都纷纷自附于“东山法门”，就人人都自认为僧粲道信一支的法嗣了。人人都认神秀碑文中的法统，这正是大家攀龙附凤的最大证据。南北朝的风气，最重门阀，故碑传文字中，往往叙门第祖先很详，而叙本身事迹很略。和尚自谓出世，实未能免俗，故张燕公的《大通禅师碑》的达摩世系就成了后来一切禅宗的世系，人人自称是达摩子孙，其实是人人自附于僧粲道信一支的孙子了！

张说的碑文中有一段说神秀的教旨：

> 其开法大略，则慧念以息想，极力以摄心。其入也，品均凡圣；其到也，行无前后。趣定之前，万缘皆闭；发慧之后，一切皆如。持奉《楞伽》，递为心要。过此以往，未之或知。

此段说的很谨慎，在这里我们可以看见道宣所述达摩教旨的大意还都保持着。这种禅法，虽然已很简单了，但仍然很明显的是一种渐修的禅法。《楞伽》一宗即用《楞伽经》作心要，当然是渐修的禅学。《楞伽经》(卷一)里，大慧菩萨问：

> 世尊，云何净除一切众生自心现流？为顿为渐耶？

佛告大慧：

> 渐净，非顿。如庵罗果，渐熟非顿，如来净除一切众生自心

现流，亦复如是，渐净非顿。譬如陶家造作诸器，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如大地渐生万物，非顿生也，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如人学音乐书画种种伎术，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐成非顿。(用宋译本)

这是很明显的渐法。楞伽宗的达摩不废壁观，直到神秀也还要"慧念以息想，极力以摄心"，这都是渐修的禅学。懂得《楞伽》一宗的渐义，我们方才能够明白慧能神会以下的"顿悟"教义当然不是楞伽宗的原意，当然是一大革命。

《楞伽师资记》有神秀传，也是全采玄赜的《楞伽人法志》，大旨与张说碑文相同，但其中有云：

其秀禅师，……禅灯默照，言语道断，心行处灭，不出文记。

这也是重要的史料。张说碑文中也不提起神秀有何文记。后来宗密(死在八四一)在《圆觉大疏抄》(卷三下)里述神秀的禅学，提起《北宗五方便法门》一书。巴黎所藏敦煌写本中有《北宗五方便法门》两本，即是此书，大概是八世纪中叶以后的作品，不是神秀所作。

八　楞伽宗的被打倒

张说《大通禅师碑》文中的传法世系，依我们上文的考据，若单作僧粲道信一系的谱系看，大致都有七世纪的史料作证明，不是没有根据的。此碑出后，这个谱系就成为定论。李邕作《嵩岳寺碑》和《大照禅师(普寂)碑》，(《全唐文》卷二六二—二六三)严挺之作《大证禅师(义福)碑》，(《全唐文》卷二八〇)都提到这个谱系。义福死在开元二十年(七三二)，普寂死在开元二十七年(七三九)，在八世纪的前期，这一系的谱系从没有发生什么疑问。

但普寂将死之前五年(七三四)，忽然在滑台大云寺的无遮大会

上，有一个南方和尚，名叫神会，出来攻击这个谱系。他承认这谱系的前五代是不错的，但第六代得法弟子可不是荆州的神秀，乃是韶州的慧能。神会说：

> 达摩……传一领袈裟以为法信，授与慧可，慧可传僧璨，璨传道信，道信传弘忍，弘忍传慧能，六代相承，连绵不绝。

这是新创的“袈裟传法”说，自道宣以来，从没有人提起过这个传法的方式。但神会很大胆的说：

> 秀禅师在日，指第六代传法袈裟在韶州，口不自称为第六代。今普寂禅师自称第七代，妄竖和尚为第六代，所以不许。

这时候，神秀久已死了，死人无可对证，只好由神会去捏造。神会这时候已是六十七岁的老和尚。我们想像一位眉发皓然的老和尚，在那庄严道场上，大声指斥那个“名字盖国，天下知闻”的普寂国师，大声的喊道：

> 神会今设无遮大会，庄严道场，不为功德，为天下学道者定宗旨，为天下学道者辨是非。

这种惊人的控诉，这种大胆的挑战，当然是很动人的。从此以后，神秀一支的传法谱系要大动摇了，到了后来，竟被那个南方老和尚完全推翻了。

这段很动人的争法统的故事，我在我的“荷泽大师神会传”(《神会遗集》卷首)里已说的很详细，我现在不用复述了。简单说来，神会奋斗了二十多年(七三四—七六〇)的结果，神秀的法统终于被推翻了。八世纪以后，一切禅学史料上只承认下列的新法统：

> 达摩→慧可→僧粲→道信→弘忍→慧能

一千一百年来大家都受了这个新法统史的迷惑，都不相信张说李邕严挺之几枝大手笔在他们的大碑传里记载的神秀法统了。

我们这篇考证，只是要证明神秀碑文内所记的世系是有历史根据的楞伽宗的僧粲一支的道信一派的世系。在我们现在所能得

到的可靠史料里，我们没有寻到一毫证据可以证明从达摩到神秀的二百年中，这一个宗派有传袈裟为传法符信的制度。所以我们的第一个结论是：袈裟传法说完全是神会捏造出来的假历史。

神会攻击神秀普寂一派“师承是傍，法门是渐”。（用宗密的《禅门师资承袭图》的话。）依我们的考证，神秀是弘忍的大弟子，有同门玄赜的证明，有七世纪末年南北大众的公认，是无可疑的。至于慧能和弘忍的关系，我们也有玄赜的证明，大概在七世纪的末年，八世纪的初年，慧能的教义已在南方稍稍露头角了，所以玄赜把他列为弘忍的十大弟子之一。所以我们的第二个结论是：神秀与慧能同做过弘忍的弟子，当日既无袈裟传法的事，也没有“旁”“嫡”的分别。“师承是傍”的口号不过是争法统时一种方便而有力的武器。

至于“法门是渐”一层，我们在七八世纪的史料里，只看见达摩一宗特别注重《楞伽经》，用作本宗的“心要”。这部经典的禅法，不但不曾扫除向来因袭的“一百八义”的烦琐思想，并且老实主张“渐净非顿”的方法。所以我们的第三个结论是：渐修是楞伽宗的本义，这一宗本来“法门是渐”。顿悟不是《楞伽》的教义，他的来源别有所在。（看《神会传》页二六三——二七五）

最后，我们的第四个结论是：从达摩以至神秀，都是正统的楞伽宗。慧能虽然到过弘忍的门下，他的教义——如果《坛经》所述是可信的话——已不是那“渐净非顿”的《楞伽》宗旨了。至于神会的思想，完全提倡“顿悟”，完全不是楞伽宗的本义。所以神会的《语录》以及神会一派所造的《坛经》里，都处处把《金刚般若经》来替代了《楞伽经》。日本新印出来的敦煌写本《神会语录》（铃木贞太郎校印本）最末有达摩以下六代祖师的小传，其中说：

(1)达摩大师乃依《金刚般若经》，说如来知见，授与慧可。……

(2)达摩大师云，“《金刚经》一卷，直了成佛。汝等后人，依般若观门修学。……”

(3)可大师……奉事达摩，经于九年，闻说《金刚般若波罗经》，言下证如来知见。……

(4)璨禅师奉事〔可大师〕，经依《金刚经》说如来知见，言下便悟。……

(5)信禅师奉事〔璨禅师〕，师依《金刚经》说如来知见，言下便证无有众生得灭度者。……

(6)忍禅师奉事〔信大师〕，依《金刚经》说如来知见，言下便证最上乘法。……

(7)能禅师奉事〔忍大师〕，师依《金刚经》说如来知见，言下便证若此心有住则为非住。……

(8)能大师居漕溪，来住四十年，依《金刚经》重开如来知见。……

我们看这八条，可知神会很大胆的全把《金刚经》来替代了《楞伽经》。楞伽宗的法统是推翻了，楞伽宗的"心要"也掉换了。所以慧能神会的革命，不是南宗革了北宗的命，其实是一个般若宗革了楞伽宗的命。

一九三五，四，十二。

《楞伽师资记》序

民国十五年(一九二六)九月八日，我在巴黎国立图书馆读了敦煌写本《楞伽师资记》，当时我就承认这是一篇重要的史料。不久我回到伦敦，又在大英博物院读了一种别本。这两种本子，我都托人影印带回来了。五年以来，我时时想整理这书付印，始终不曾如愿。今年朝鲜金九经先生借了我的巴黎伦敦两种写本，校写为定本，用活字印行。印成之后，金先生请我校勘了一遍，他又要我写一篇序。我感谢金先生能做我所久想做的工作，就不敢辞谢他作序的请求了。

《楞伽师资记》的作者净觉，伦敦本作

东都沙门释净觉居太行山灵泉谷集

巴黎本“谷”作“会”，又删“集”字，就不可解了。《全唐文》卷三二七有王维的“大安国寺故大德净觉师塔铭”一篇，说：

> 禅师法名净觉，俗姓韦氏，孝和皇帝庶人(韦后)之弟也。……将议封拜，禅师……裂裳裹足以宵遁，……入太行山，削发受具。……闻东京有颐大师，乃脱履户前，抠衣坐下。……大师委运，遂广化缘。……门人与宣父中分，廪食与封君相比。……

此文与《师资记》的自序相印证。原序说净觉之师安州大和尚，(即玄赜，王维文作颐大师。)

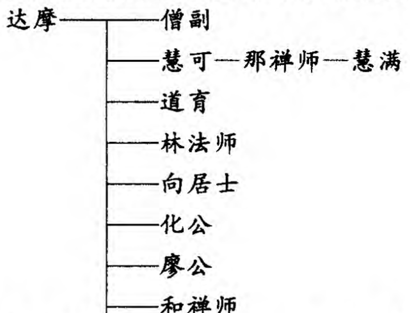
> 大唐中宗孝和皇帝景龙二年，敕召入西京，便于东都广开禅法。净觉当众归依，一心承事。

王维碑文中记净觉死于“某载月日”，但王维死在乾元二年(七五七)，而净觉归依玄赜在中宗景龙二年顷(七〇八)，我们可以推想净

觉死在开元天宝之间，约在西历七四〇左右。

此书著作的年代也不可考，但记中述神秀的门下普寂，敬贤，义福，惠福四个禅师，“宴坐名山，澄神邃谷”，可见作此记时，普寂等四人都生存。义福死在开元二十四年(七三六)，普寂死在开元二十七年(七三九)。我们可以推想此记作于开元时，正当楞伽宗大师势力最盛时。

楞伽宗托始于菩提达摩。达摩来自南印度，而《大乘入楞伽经》顾名思义正是南方经典，所以达摩教人只读《楞伽》一经。慧可以下，承袭此风，就成为“楞伽宗”，又称为“南天竺一乘宗”。此宗的历史，有两处重要的记载：其一部分在道宣的《续高僧传》“习禅”项下菩提达摩传及僧可传；其又一部分埋没在《续高僧传》“感通”项下法冲传内。依《达摩传》及《僧可传》，此宗的世系如下：



慧满死在贞观十六年(六四二)以后，正和道宣同时，而道宣已说：

> 人世非远，碑记罕闻，微言不传，清德谁序？深可痛矣。

道宣的《续僧传》自序中明说“始距梁之始运，终唐贞观十有九年。(六四五)”但他后来陆续增添了不少的材料。法冲一传就是他新添的材料。传中说法冲

> 显庆年(六五六—六六〇)言旋东夏，至今麟德(六六四—六六五)，年七十九矣。

这已在《续僧传》初稿成书之后二十年了。再过两年，(六六七)道宣

自己也死了。法冲是道宣晚年垂死时候认得的，所以《法冲传》中的材料都不曾整理，也不曾并入达摩僧可两传。

《法冲传》中说：

> 冲以《楞伽》奥典沉沦日久，所在追访，无惮夷险。会可师后裔盛习此经，即依师学，屡击大节，便舍徒众，任冲转教，即相续讲三十余遍。又遇可师亲传授者，依“南天竺一乘宗”讲之，又得百遍。

其经本是宋代求那跋陀罗三藏翻，慧观法师笔受，故其文理克谐，行质相贯。专唯念慧，不在话言。于后达摩禅师传之南北，忘言忘念，无得正观为宗。后行中原，慧可禅师创得纲纽。魏境文学多不齿之。领宗得意者时能启悟。今以人代转远，纰缪后学，《可公别传》略以详之。今叙师承，以为承嗣，所学历然有据：

(1)达摩禅师后有慧可慧育二人。

> 育师受道心行，口未曾说。

(2)可禅师后：粲禅师，惠禅师，盛禅师，那老师，端禅师，长藏师，真法师，玉法师。

> 以上并口说玄理，不出文记。

(3)可师后：善师(出《抄》四卷)，丰禅师(出《疏》五卷)明禅师(出《疏》五卷)胡明师(出《疏》五卷)。

(4)远承可师后：大聪师(出《疏》五卷)，道荫师(《抄》四卷)，冲法师(《疏》五卷)，岸法师(《疏》五卷)，宠法师(《疏》八卷)。大明师(《疏》十卷)。

(5)不承可师，自依《摄论》者：迁禅师(出《疏》四卷)，尚德禅师(出《入楞》《伽疏》十卷)。

(6)那老师后：实禅师，惠禅师，旷法师，宏智师。(名住京师西明，身亡法绝。)

(7)明禅师后：伽法师，宝瑜师，宝迎师，道莹师。(并次第传灯，于今扬化。)

> 冲公自从经术，专以《楞伽》名家，前后数弘，将二百遍。须便为引，曾未涉文。……师学者苦请出义，……事不获已，作疏

五卷，题为私记，今盛行之。

法冲当高宗麟德时年七十九，推上去，可以推算他生于陈末隋初，当隋文帝开皇六年(五八六)。

我们看了道宣两次的记载，可以知道当七世纪后期(六六四—五)时，楞伽宗的势力已很大了，《楞伽经》的疏和抄(抄也是疏的一种，往往比疏更繁密)已有十二家七十卷之多。我们又知道此宗已有《南天竺一乘宗》之名了。一乘之名是对于当日的大乘小乘之争的一种挑战，这名目里已含有革命的意义了。《法冲传》说：

弘福润法师初未相识，曰，"何处老大德?"法冲答："兖州老小僧耳。"又问何为远至，答曰："闻此少一乘，欲宣一乘教纲，漉信地鱼龙，故至。"

这是何等气象!

但是到了七世纪的末年和八世纪的初年，——武后的晚年，——荆州玉泉寺的一个有名的和尚神秀禅师正受全国人的崇敬，武后把他请入洛阳(七〇一)，往来两京，人称为"两京法主，三帝国师"。神秀也自称是楞伽宗的一派，但他自有他的传授世系，自称出于蕲州东山的弘忍的门下，号为"东山法门"。他的世系表见于张说作的《大通禅师碑铭》，是这样的：

"达摩——慧可——僧粲——道信——弘忍——神秀"

这表里只有前三代是道宣所记的，粲以下的道信弘忍就都是道宣不知道的了。

神秀做了六年(七〇一—七〇六)的国师，就使那冷落的楞伽宗成为天下最有名的正宗禅学。神秀死后，他的弟子普寂义福敬贤惠福等继续受政府的崇敬，普寂义福的地位更高崇，尊荣不下于神秀。八世纪的前四十年真是楞伽宗"势焰薰天"的时代!

当时就有楞伽宗的和尚著作他们的宗门谱系了。净觉的老师，安州寿山寺的玄赜，也是神秀的同门，著作了一部《楞伽人法志》，就是这些谱系中的一种。此书已不传了，我们感谢净觉在这《楞伽

师资记》中保存了一篇《弘忍传》及一篇《神秀传》。玄赜的《弘忍传》(本书页二四——二五)记弘忍死于高宗咸亨五年(六七四),临死时说他的弟子之中,只有十人可传他的教法。那十人是:

(1)神秀

(2)资州智诜

(3)白松山刘主簿

(4)莘州惠藏

(5)随州惠约

(6)嵩山老安

(7)潞州法如

(8)韶州惠能

(9)扬州高丽僧智德

(10)越州义方

此外自然是受付托的玄赜自己了。

这是最重要的记载,因为在这十一位弟子里面,我们已见着智诜和惠能的名字了。智诜是净众寺和保唐寺两大派的开山祖师,又是马祖的远祖。惠能是曹溪南宗的开山祖师,将来他的门下就成了楞伽宗的革命领袖。这时候净众,保唐,曹溪三派都不曾大露头角,玄赜的记载应该是可信任的。关于弘忍的事迹与弟子录,玄赜的短传要算是最古的史料,所以最可信。玄赜在神秀传中说他"不出文记"。净觉也说弘忍"不出文记",又说:

在人间有《禅法》一本云是忍禅师说者,谬言也。

这都是考订禅宗史料的重要证据。

净觉此书,是继续玄赜的《楞伽人法志》而作的。玄赜的弘忍神秀两传都很谨严,他的全书体例虽已不可考,然而我们从这两传推想,可以想见玄赜的书必是根据于比较可信的史料,编成了一部简明的楞伽宗史。但净觉似乎不满意于他的老师的谨严的历史方法,所以他重编了这部《师资记》。"师资"(源出于《老子》二十七章)只是师和

弟子。净觉这部书有两项特点：

> 第一，他在当时公认的六代世系之上，加上了那位翻译《楞伽经》的求那跋陀罗，尊为第一代。这一来，就开了后代捏造达摩以上的世系的恶风气了。
>
> 第二，他有“述学”的野心，于是他在每一代祖师的传记之后，各造出了很长的语录。这一来，又开了后世捏造语录和话头公案的恶风气了。

他所记各人的学说，最谨严的是达摩的四行，全都是根据于道宣的《续僧传》的。他说：

> 此四行是达摩禅师亲说，余则弟子昙林记师言行，集成一卷，名之为《达摩论》也。菩提师又为坐禅众释《楞伽》要义一卷，有十二三纸，亦名《达摩论》也。此两本论文，文理圆满，天下流通，自外更有人伪造《达摩论》三卷，文繁理散，不堪行用。

这总算是很谨严的史家态度。

但他记的求那跋陀罗的语录是可信的吗？惠可的语录可信吗？道信的长篇语录可信吗？这都是很可疑问的了。最奇怪的是粲禅师传下既说他“肃然净坐，不出文记”了，后面又附上几段有韵的“详玄传”，连注文全抄上去。这样不伦不类的编纂法，真使我们失望了。

净觉此书究竟是八世纪前期的一部楞伽宗小史。其中虽有很可疑的材料，但他使我们知道八世纪前期已有这种材料，这就是他的大功劳了。即如道信传中的语录固然大可怀疑，但我们若把这些语录当作八世纪前半的人编造的禅宗思想，这就是重要史料了。况且他使我们知道当八世纪前半已有了三种《达摩论》；已有了道信的《菩萨戒法》，及《制入道安心要方便法门》；已有了忍禅师的《禅法》一本。在消极的方面，他的记载使我们知道那时候还没有《信心铭》，还没有《北宗五方便法门》。这都是我们应该感谢净觉这部书的。

民国二十年十一月十五夜

荷泽大师神会传

参考书

《神会语录》　敦煌本

《六祖坛经》　敦煌本　又明藏本

《菩提达摩南宗定是非论》　敦煌本

《历代法宝记》　敦煌本

宗密的慧能神会略传　《圆觉大疏抄》卷三下(省称"圭传")，文多错误，用宗密《圆觉经略疏抄》(省称"略抄")及清远《圆觉经疏抄随文要解》(省称"随解")两本参校。

宗密　《禅门师资承袭图》(省称"圭图")

宗密　《禅源诸诠集都序》(省称"禅源序")

赞宁　《宋高僧传》卷八(省称"宋僧传")

道原　《景德传灯录》卷五(省称"灯录")

《全唐文》

《唐文拾遗》

《曹溪大师别传》　《续藏经》二编乙，十九套，五册。

一　神会与慧能

神会，襄阳人，姓高氏。(《圭传》作姓万，又作姓嵩，皆字之误。各书皆作高。)《宋高僧传》说他

年方幼学，厥性惇明。从师传授五经，克通幽赜；次寻庄老，灵府廓然。览《后汉书》，知浮图之说，由是于释教留神，乃无仕进之意。辞亲投本府国昌寺颢元法师下出家。其讽诵群经，易同反掌。全大律仪，匪贪讲贯。闻领表曹侯溪慧能禅师盛扬法道，学者骏奔，乃效善财南方参问。裂裳裹足，以千里为跬步之间耳。……

居曹溪数载，后遍寻名迹。

《宋僧传》所据，似是碑版文字，其言最近情理。王维受神会之托，作慧能碑文，末段云：

弟子曰神会，遇师于晚景，闻道于中年。

《圭传》与《灯录》都说神会初见慧能时，年十四，则不得为“中年”。慧能死于先天二年(七一三)，年七十六。《宋僧传》说神会死于上元元年(七六〇)，年九十三岁。据此，慧能死时，神会年已四十六岁，正是所谓“遇师于晚景，闻道于中年”。《圭传》说神会死于乾元元年(七五八)，年七十五，则慧能死时他只有三十岁；《灯录》说他死于上元元年(七八〇)，年七十五，则慧能死时他只有二十八岁，都不能说是“中年”。以此推之，《宋僧传》似最可信，王维碑文作于神会生时，最可以为证。

《圭传》又说神会先事北宗神秀三年，神秀被召入京(在七〇〇年)，他才南游，依曹溪慧能，其时年十四。宗密又于慧能略传下说：

有襄阳神会，年十四，往谒。因答“无住(本作位，依《灯录》改)为本，见即是主”，(主字本作性，依《灯录》改)杖(本作校，《略抄》作杖，《随解》云，以杖试为正。)试诸难，夜唤审问，两心既契，师资道合。

神会北游，广其闻见，于西京受戒。景龙年中(西历七〇七—七〇九)，却归曹溪。大师知其纯熟，遂默授密昭。缘达摩悬记，六代后命如悬丝，遂不将法衣出山(《圆觉大疏抄》卷三下)。

宗密在《禅门师资承袭图》里引“祖宗传记”云：

年十四来谒和尚。和尚问：“知识远来大艰辛，将本来否？”

答，“将来。”“若有本，即合识主。”答，“神会以无住为本，见即是主。”大师云，“遮沙弥争敢取次语！”便以杖乱打。师于杖下思惟，“大善知识，历劫难逢。今既得遇，岂惜身命？”

《传灯录》全采此文，几乎不改一字。宗密自言是根据于“祖宗传记”，可见此种传说起于宗密之前。宗密死于会昌五年(八四一)，已近九世纪中叶了。其时神会久已立为第七祖，此项传说之起来，当在八世纪下期至九世纪之间。《宋僧传》多采碑传，便无此说，故知其起于神会死后，是碑记所不载的神话。

大概神会见慧能时，已是中年的人；不久慧能便死了。敦煌本《坛经》说：先天二年，慧能将死，与众僧告别，

法海等众僧闻已，涕泪悲泣，唯有神会不动，亦不悲泣。六祖言：“神会小僧，却得善等，(明藏本作“善不善等”)，毁誉不动。余者不得。……”

最可注意的是慧能临终时的预言，——所谓“悬记”：

上座法海向前言，“大师，大师去后，衣法当付何人？”大师言，“法即付了，汝不须问。吾灭后二十余年，邪法辽乱，惑我宗旨。有人出来，不惜身命，第佛教是非，竖立宗旨，即是吾正法。衣不合转。……”

此一段今本皆无，仅见于敦煌写本《坛经》，此是《坛经》最古之本，其书成于神会或神会一派之手笔，故此一段暗指神会在开元天宝之间“不惜身命，第佛教是非，竖立宗旨”的一段故事。

更可注意的是明藏本的《坛经》(《缩刷藏经》本)也有一段慧能临终的悬记，与此绝不相同，其文云：

又云：吾去七十年，有二菩萨从东方来，一出家，一在家，同时兴化，建立吾宗，缔缉伽蓝，昌隆法嗣。

这三十七个字，后来诸本也都没有。明藏本《坛经》的原本出于契嵩的改本。契嵩自称得着“曹溪古本”，其实他的底本有两种，一是古本《坛经》，与敦煌本相同；一是《曹溪大师别传》，有日本传本。依我

的考证,《曹溪大师别传》作于建中二年(七八一),正当慧能死后六十八年,故作者捏造这段悬记。契嵩当十一世纪中叶,已不明了神会当日“竖立宗旨”的故事了,故改用了这一段七十年后的悬记。(参看我的“跋曹溪大师别传”)

二十余年后建立宗旨的预言是神会一派造出来的,此说有宗密为证。宗密在《禅门师资承袭图》里说:

> 传末又云:和尚(慧能)将入涅槃,默受密语于神会,语云:“从上已来,相承准的,只付一人。内传法印,以印自心,外传袈裟,标定宗旨。然我为此衣,几失身命。达摩大师悬记云:至六代之后,命如悬丝。即汝是也。是以此衣宜留镇山。汝机缘在北,即须过岭。二十年外,当弘此法,广度众生。”

这是一证。宗密又引此传云:

> 和尚临终,门人行滔,超俗,法海等问和尚法何所付。和尚云,“所付嘱者,二十年外,于北地弘扬。”又问谁人。答云,“若欲知者,大庾岭上,以网取之。”(原注:相传云,岭上者,高也。荷泽姓高,故密示耳。)

这是二证。凡此皆可证《坛经》是出于神会或神会一派的手笔。敦煌写本《坛经》留此一段二十年悬记,使我们因此可以考知《坛经》的来历,真是中国佛教史的绝重要史料。关于《坛经》问题,后文有详论。

二 滑台大云寺定宗旨

《宋僧传》说神会

> 居曹溪数载后偏寻名迹。开元八年(七二〇),敕配住南阳龙兴寺。续于洛阳大行禅法,声彩发挥。

开元八年,神会已五十三岁,始住南阳龙兴寺。《神会语录》第一卷中记南阳太守王弼(弼?)及内乡县令张万顷问法的事,又记神会“问

人口债”到南阳，见侍御史王维，王维称“南阳郡有好大德，有佛法甚不可思议”。这都可见神会曾在南阳；因为他久住南阳，故有债可讨。

《圭传》说：

> 又因南阳答王赵公三车义，名渐闻于名贤。

王赵公即王琚，是玄宗为太子时同谋除太平公主一党的大功臣，封赵国公。开元天宝之间，他做过十五州的刺史，两郡的太守。十五州之中有邓州，他见神会当是他做邓州刺史的时代，约在开元晚年。（他死在天宝五年。）三车问答全文见《神会语录》第一卷。

据《南宗定是非论》（《神会语录》第二卷）神会于开元二十二年（七三四）正月十五日在滑台大云寺设无遮大会，建立南宗宗旨，并且攻击当日最有势力的神秀门下普寂大师。这正是慧能死后的二十一年。《圭传》说：

> 能大师灭后二十年中，曹溪顿旨沉废于荆吴，嵩岳渐门炽盛于秦洛。普寂禅师，秀弟子也，谬称七祖，二京法主，三帝门师，朝臣归崇，敕使监卫。雄雄若是，谁敢当冲？岭南宗途甘从毁灭。

此时确是神秀一派最得意之时。神秀死于神龙二年（七〇六），张说作《大通禅师碑》，称为“两京法主，三帝国师”。（三帝谓则天帝，中宗，睿宗。）神秀死后，他的两个大弟子，普寂和义福，继续受朝廷和民众的热烈的尊崇。义福死于开元二十四年，谥为大智禅师；普寂死于二十七年，谥为大照禅师。神秀死后，中宗为他在嵩山岳寺起塔，此寺遂成为此宗的大本营，故宗密说“嵩岳渐门炽盛于秦洛”。

张说作神秀的碑，始详述此宗的传法世系如下：

> 自菩提达摩天竺东来，以法传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，继明重迹，相承五光。（《全唐文》二三一）

这是第一次记载此宗的传法世系。李邕作《嵩岳寺碑》，也说：

> 达摩菩萨传法于可，可付于璨，璨受于信，信恣于忍，忍钟

于今和尚寂。(《全唐文》二六三)

这就是宗密所记普寂"谬称七祖"的事。《神会语录》(第三卷)也说:

今普寂禅师自称第七代,妄竖和尚(神秀)为第六代。

李邕作《大照禅师碑》,说普寂临终时

诲门人曰:吾受托先师,传兹密印。远自达摩菩萨道于可,可进于璨,璨钟于信,信传于忍,忍授于大通,大通贻于吾,今七叶矣。(《全唐文》二六二)

严挺之作义福的碑,也有同样的世系:

禅师法输始自天竺达摩,大教东派三百余年,独称东山学门也。自可,璨,信,忍,至大通,递相印属。大通之传付者,河东普寂与禅师二人,即东山继德七代于兹矣。(《全唐文》二八〇)

这个世系本身是否可信,那是另一问题,我在此且不讨论。当时神秀一门三国师,他们的权威遂使这世系成为无人敢疑的法统。这时候,当普寂和义福生存的时候,忽然有一个和尚出来指斥这法统是伪造的,指斥弘忍不曾传法给神秀,指出达摩一宗的正统法嗣是慧能而不是神秀,指出北方的渐门是旁支而南方的顿教是真传。——这个和尚便是神会。

《圭传》又说:

法信衣服,数被潜谋。传授碑文,两遇磨换。

《圭图》又说:

能和尚灭度后,北宗渐教大行,因成顿门弘传之障。曹溪传授碑文,已被磨换。故二十年中,宗教沉隐。

磨换碑文之说,大概全是捏造的话。慧能死后未有碑志,有二证。王维受神会之托作慧能的碑文,其文尚存(《全唐文》三二六),文中不提及旧有碑文,更没有磨换的话。此是一证。《圭传》又说,"据碑文中所叙,荷泽亲承付属。"据此则所谓"曹溪传授碑文"已记有神会传法之事。然则慧能临终时又何必隐瞒不说,而仅说二十年外的悬记呢?此是二证。

《历代法宝记》(《大正大藏经》五十一卷,页一八二)也说慧能死后,“太常寺丞韦据造碑文,至开元七年,被人磨改,别造碑文。近代报修,侍郎宋鼎撰碑文。”这也是虚造故实,全不可信。

今据巴黎所藏敦煌写本之《南宗定是非论》及《神会语录》第三残卷所记滑台大云寺定南宗宗旨的事,大致如下。

唐开元二十二年正月十五日,神会在滑台大云寺演说“菩提达摩南宗”的历史,他大胆地提出一个修改的传法世系,说

> 达摩……传一领袈裟以为法信,授与惠可,惠可传僧璨,璨传道信,道信传弘忍,弘忍传惠能,六代相承,连绵不绝。

他说:

> 神会今设无遮大会,兼庄严道场,不为功德,为天下学道者定宗旨,为天下学道者辨是非。

他说:

> 秀禅师在日,指第六代传法袈裟在韶州,口不自称为第六代。今普寂禅师自称第七代,妄竖和尚为第六代,所以不许。

他又说,久视年中,则天召秀和尚入内,临发之时,秀和尚对诸道俗说:

> 韶州有大善知识,元是东山忍大师付属,佛法尽在彼处。

这都是很大胆的挑战。其时慧能与神秀都久已死了,死人无可对证,故神会之说无人可否证。但他又更进一步,说传法袈裟在慧能处,普寂的同学广济曾于景龙三年十一月到韶州去偷此法衣。此时普寂尚生存,但此等事也无人可以否证,只好听神会自由捏造了。

当时座下有崇远法师,人称为:“山东远”,起来质问道:

> 普寂禅师名字盖国,天下知闻,众口共传,不可思议。如此相非斥,岂不与身命有雠?

神会侃侃地答道:

> 我自料简是非,定其宗旨。我今谓弘扬大乘,建立正法,令一切众生知闻,岂惜身命?

这种气概,这种搏狮子的手段,都可以震动一时人的心魄,故滑台定宗旨的大会确有"先声夺人"的大胜利。先声夺人者,只是先取攻势,叫人不得不取守势。神会此时已是六十七岁的老师。我们想像一个眉发皓然的老和尚,在这庄严道场上,登师子座,大声疾呼,攻击当时"势力连天"的普寂大师,直指神秀门下"师承是傍,法门是渐",(宗密《承袭图》中语)这种大胆的挑战当然能使满座的人震惊生信。即使有少数怀疑的人,他们对于神秀一门的正统地位的信心也遂不能不动摇了。所以滑台之会是北宗消灭的先声,也是中国佛教史上的一大革命。《圭传》说他"龙鳞虎尾,殉命忘躯",神会这一回真可说是"批龙鳞,履虎尾"的南宗急先锋了。

三　菩提达摩以前的传法世系

在滑台会上,崇远法师问:

> 唐国菩提达摩既称其始,菩提达摩西国复承谁后?又经几代?(《语录》第三卷)

这一问可糟了!自神秀以来,只有达摩以下的世系,却没有人提起达摩以前的世系问题。神会此时提出一个极大胆而又大谬误的答案,他说:

> 菩提达摩为第八代。……自如来付西国与唐国,总经有一十三代。

这八代是:

如来
(1)迦叶
(2)阿难
(3)末田地
(4)舍那婆斯
(5)优婆崛

(6)须婆蜜(当是"婆须蜜"之误。)

(7)僧伽罗叉

(8)菩提达摩

崇远又问:

据何得知菩提达摩西国为第八代?

神会答道:

据《禅经序》中,具明西国代数。又惠可禅师亲于嵩山少林寺问菩提达摩,答一如《禅经序》中说。

在这一段话里,神会未免大露出马脚来了!《禅经》即是东晋佛陀跋陀罗在庐山译出的达摩多罗与佛大先二人的"修行方便论",俗称为《禅经》。其首段有云:

佛灭度后,尊者大迦叶,尊者阿难,尊者末田地,尊者舍那婆斯,尊者优婆崛,尊者婆须蜜,尊者僧伽罗叉,尊者达摩多罗,乃至尊者不若蜜多罗,诸持法者,以此慧灯,次第传授。我今如其所闻而说是义。

神会不懂梵文,又不考历史,直把达摩多罗(Dharmatrata)认作了菩提达摩(Bodhidharma)。达摩多罗生在"晋中兴之世",(见《出三藏记》十,焦镜法师之《后出杂阿毗昙心序》。)《禅经》在晋义熙时已译出,其人远在菩提达摩之先。神会这个错误是最不可恕的。他怕人怀疑,故又造出惠可亲问菩提达摩的神话。前者还可说是错误,后者竟是有心作伪了。

但当日的和尚,尤其是禅宗的和尚,大都是不通梵文又不知历史的人。当时没有印板书,书籍的传播很难,故考证校勘之学无从发生。所以神会认达摩多罗和菩提达摩为一个人,不但当时无人斥驳,历千余年之久也无人怀疑。敦煌写本中往往有写作"菩提达摩多罗"的!

但自如来到达摩,一千余年之中,岂止八代?故神会的八代说不久便有修正的必要了。北宗不承认此说,于是有东都净觉的七代

说，只认译出《楞伽经》的求那跋陀罗为第一祖，菩提达摩为第二祖。(见敦煌写本《楞伽师资记》，伦敦与巴黎各有一本。)多数北宗和尚似固守六代说，不问达摩以上的世系，如杜朏之《传法宝记》(敦煌写本，巴黎有残卷。)虽引《禅经序》，而仍以达摩为初祖。南宗则纷纷造达摩以上的世系，以为本宗光宠，大率多引据《付法藏传》，有二十三世说，有二十四世说，有二十五世说，又有二十八九世说。唐人所作碑传中，各说皆有，不可胜举。又有依据僧祐《出三藏记》中之萨婆多部世系而立五十一世说的，如马祖门下的惟宽即以达摩为五十一世，慧能为五十六世(见白居易《传法堂碑》)。但八代太少，五十一世又太多，故后来渐渐归到二十八代说。二十八代说是用《付法藏传》为根据，以师子比丘为第二十三代；师子以下，又伪造四代，而达摩为第二十八代。此伪造的四代，纷争最多，久无定论。宗密所记，及日本所传，如下表：

(23)师子比丘

(24)舍那婆斯

(25)优婆崛

(26)婆须密

(27)僧伽罗叉

(28)达摩多罗

直到北宋契嵩始明白此说太可笑，故升婆须密为第七代，师子改为第二十四代，而另伪造三代如下：

(25)婆舍斯多

(26)不如密多

(27)般若多罗

(28)菩提达摩

今本之《景德传灯录》之二十八祖，乃是依契嵩此说追改的，不是景德原本了。

二十八代之说，大概也是神会所倡，起于神会的晚年，用来替

代他在滑台所倡的八代说。我所以信此说也倡于神会，有两层证据。第一，敦煌写本的《六祖坛经》出于神会一系，上文我已说过了。其中末段已有四十世说，前有七佛，如来为第七代，师子为第三十代，达摩为第三十五代，慧能为四十代。自如来到达摩共二十九代，除去旁出的末田地，便是二十八代。这一个证据使我相信此说出于神会一系之手。但何以知此说起于神会晚年呢？第二，李华作天台宗《左溪大师碑》(《全唐文》三二〇)，已说：

> 佛以心法付大迦叶，此后相承，凡二十九世，至梁魏间，有菩萨僧菩提达摩禅师传《楞伽》法。

左溪即是元朗，死于天宝十三载(七五四)，其时神会尚未死，故我推想此说起于神会晚年，也许即是他自己后来改定之说。但《南宗定是非论》作于开元二十二年，外间已有流传，无法改正了，故敦煌石室里还保存此最古之八代说，使我们可以窥见此说演变的历史。

二十八代说的前二十三代的依据是《付法藏传》。《付法藏传》即是《付法藏因缘传》(《缩刷藏经》"藏"九)号称"元魏西域三藏吉迦夜共昙曜译"。此书的真伪，现在已不容易考了。但天台智顗在隋开皇十四年(五九四)讲《摩诃止观》，已用此传，历叙付法藏人，自迦叶至师子，共二十三人，加上末田地，则为二十四人。天台一宗出于南岳慧思，慧思出于北齐慧文，慧文多用龙树的诸论，故智顗说他直接龙树，"付法藏中第十三师"。南岳一宗本有"九师相承"之说，见于唐湛然的《止观辅行传弘决》卷第一。但智顗要尊大其宗门，故扫除此说，而采用《付法藏传》，以慧文直接龙树，认"龙树是高祖师"。这是天台宗自造法统的历史。后来神秀一门之六代法统，和南宗的八代说与二十八代等说，似是抄袭智顗定天台法统的故智。《付法藏传》早经天台宗采用了，故南宗也就老实采用此书做他们的根据了。

《宋僧传》在慧能传中说：

> 弟子神会，若颜子之于孔门也。勤勤付嘱，语在会传。(按

会传无付嘱事。)会于洛阳荷泽寺崇树能之真堂,兵部侍郎宋鼎为碑焉。会序宗脉,从如来下西域诸祖外,震旦凡六祖,尽图缋其影。太尉房琯作《六叶图序》。

神会在洛阳所序“西域诸祖”,不知是八代,还是二十八代。大概已是二十八代了。

四　顿悟的教义

神会在滑台洛阳两处定南宗宗旨,竖立革命的战略,他作战的武器只有两件:一是攻击北宗的法统,同时建立南宗的法统;一是攻击北宗的渐修方法,同时建立顿悟法门。上两章已略述神会争法统的方法了,本章要略述神会的顿悟教旨。

宗密在《圆觉大疏抄》卷三下,《禅门师资承袭图》,及《禅源诸诠集都序》里,都曾叙述神会的教旨。我们先看他怎么说。宗密在《大疏抄》里说荷泽一宗的教义是:

谓万法既空,心体本寂,寂即法身。即寂而知,知即真智。亦名菩提涅槃。……此是一切众生本源清净心也。是自然本有之法。言“无念为宗”者,既悟此法本寂本知,理须称本用心,不可遂起妄念。但无妄念,即是修行。故此一门宗于无念。

在《承袭图》与《禅源序》里,宗密述荷泽一宗的教义,文字略相同。今取《禅源序》为主,述神会的宗旨如下:

诸法如梦,诸圣同说。故妄念本寂,尘境本空。空寂之心,灵知不昧。即此空寂之知是汝真性。任迷任悟,心本自知,不藉缘生,不因境起。知之一字,众妙之门。由无始迷之,故妄执身心为我,起贪瞋等念。若得善友开示,顿悟空寂之知。知且无念无形,谁为我相人相?觉诸相空,心自无念。念起即觉,觉之即无。修行妙门,唯在此也。故虽备修万行,唯以无念为宗。但得无念知见,则爱恶自然淡泊,悲智自然增明,罪业自然断

除，功行自然增进。既了诸相非相，自然无修之修。烦恼尽时，生死即绝。生灭灭已，寂照现前。应用无穷，名之为佛。

宗密死在会昌元年(八四一)，离神会的时代不远，他又自认为神会第四代法嗣，故他的叙述似乎可以相信。但我们终觉得宗密所叙似乎不能表现神会的革命精神，不能叫我们明白他在历史上占的地位。我们幸有敦煌写本的《神会语录》三卷，其中所记是神会的问答辨论，可以使我们明白神会在当日争论最猛烈，主张最坚决的是些什么问题。这些问题，举其要点，约有五项：

一，神会的教义的主要点是顿悟。顿悟之说，起源甚早，最初倡此说的大师是慧远的大弟子道生，即是世俗所称为"生公"的。道生生当晋宋之间，死于元嘉十一年(四三四)。他是"顿宗"的开山祖师，即是慧能神会的远祖。慧皎《高僧传》说：

生既潜思日久，彻悟言外，乃喟然叹曰，"夫象以尽意，得意则象忘。言以诠理，入理则言息。自经典东流译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始与可言道矣。"于是校练空有，(此三字从僧祐原文，见《出三藏记》十五，)研思因果，乃言"善不受报""顿悟成佛。"又著《二谛论》，《佛性当有论》，《法身无色论》，《佛无净土论》，《应有缘论》等，笼罩旧说，妙有渊旨。而守文之徒多生嫌嫉。与夺之声纷然竞起。又六卷《泥洹》(《涅槃经》)先至京都，生剖析经理，洞入幽微，乃说一阐提人皆得成佛。(一阐提人，梵文 Cchāntika，是不信佛法之人。)于时《大涅槃经》未至此土，孤明先发，独见忤众，于是旧学僧党以为背经邪说，讥忿滋甚。遂显于大众，摈而遣之。生于四众之中正容誓曰，"若我所说反于经义者，请于现身即表厉疾。若与实相不相违背者，愿舍寿之时据师子座。"言竟，拂衣而逝。……以元嘉七年投迹庐岳，销影岩阿，怡然自得。俄而《大涅槃经》至于京都，果称阐提皆有佛性，与前所说，若合符契。生既获斯经，寻即建讲。以宋元嘉十一年冬十月庚子，于庐山精舍升于法座，……法席将

毕,……端坐正容隐几而卒。……于是京邑诸僧内惭自疚,追而信服。(卷七。此传原文出于僧祐所作《道生传》,故用《出三藏记》十五所收原传校改。)

这是中国思想对于印度思想的革命的第一大炮。革命的武器是"顿悟"。革命的对象是那积功积德,调息安心等等繁琐的"渐修"工夫。生公的顿悟论可以说是"中国禅"的基石,他的"善不受报"便是要打倒那买卖式的功德说,他的"佛无净土论"便是要推翻他的老师(慧远)提倡的净土教,他的"一阐提人皆得成佛"便是一种极端的顿悟论。我们生在千五百年后,在顿宗盛行之后,听惯了"放下屠刀立地成佛"的话头,所以不能了解为什么在当日道生的顿悟论要受旧学僧党的攻击摈逐。须知顿渐之争是一切宗教的生死关头,顿悟之说一出,则一切仪式礼拜忏悔念经念佛寺观佛像僧侣戒律都成了可废之物了。故马丁路得提出一个自己的良知,罗马天主教便坍塌了半个欧洲。故道生的顿悟论出世,便种下了后来顿宗统一中国佛教的种子了。

慧皎又说:

时人以生推阐提得佛,此语有据,"顿悟""不受报"等,时亦宪章。宋太祖尝述生顿悟义,沙门僧弼等皆设巨难。帝曰,"若使逝者可兴,岂为诸君所屈?"

后龙光(虎邱龙光寺)又有沙门宝林……祖述生公诸义。……林弟子法宝……亦祖述生义。

此外,祖述顿悟之说的,还有昙斌,道猷,法瑗等,皆见于《高僧传》(卷八)。《道猷传》中说:

宋文帝(太祖)简问慧观,"顿悟之义,谁复习之?"答云,生弟子道猷。即敕临川郡发遣出京。既至,即延入宫内,大集义僧,命猷伸述顿悟。时竞辩之徒,关责互起。猷既积思参玄,又宗源有本,乘机挫锐,往必摧锋。帝乃抚几称快。

道生与道猷提倡顿悟,南京皇宫中的顿渐之辩论,皆在五世纪的前

半。中间隔了三百年,才有神会在滑台洛阳大倡顿悟之说。

顿悟之说在五世纪中叶曾引起帝王的提倡,何以三百年间渐修之说又占了大胜利呢?此中原因甚多,最重要的一个原因是天台禅法的大行。天台一宗注重"止观"双修,便是渐教的一种。又有"判教"之说,造成一种烦琐的学风。智觊本是大学者,他的学问震动一世,又有陈隋诸帝的提倡,故天台的烦琐学风遂风靡了全国。解释"止观"二字,摇笔便是十万字!

智者大师的权威还不曾衰歇,而七世纪中又出了一个更伟大的烦琐哲学的大师,——玄奘。玄奘不满意于中国僧徒的闭门虚造,故舍命留学印度十多年,要想在佛教的发源地去寻出佛教的真意义。不料他到印度的时候,正是印度佛教的烦琐哲学最盛的时候。这时候的新烦琐哲学便是"唯识"的心理学和"因明"的论理学。心理的分析可分到六百六十法,说来头头是道,又有因明学作护身符,和种种无意义的陀罗尼作引诱,于是这种印度烦琐哲学便成了世界思想史上最细密的一大系统。伟大的玄奘投入了这个大蛛网里,逃不出来,便成了唯识宗的信徒与传教士。于是七世纪的中国便成了印度烦琐哲学的大殖民地了。

菩提达摩来自南印度,本带有一种刷新的精神,故达摩对于中国所译经典,只承认一部《楞伽经》,楞加即是锡兰岛,他所代表的便是印度的"南宗"。达摩一宗后来便叫做"楞伽宗",又叫做"南天竺一乘宗。"(见道宣《续僧传》卷三十五《法冲传》,我另有"楞伽宗考。")他们注重苦行苦修,看轻一切文字魔障,虽然还不放弃印度的禅行,已可以说是印度佛教中最简易的一个宗派了。革命的中国南宗出于达摩一派,也不是完全没有理由的。

但在那烦琐学风之下,楞伽宗也渐渐走到那讲说注疏的路上去了。道宣《续僧传》(三十五)所记楞伽宗二十八人之中,十二人便都著有《楞伽经》的疏抄,至七十余卷之多!神秀住的荆州玉泉寺便是智者大师手创的大寺,正是天台宗的一个重镇。故神秀一派虽然

仍自称“楞伽宗”，(有敦煌本的净觉《楞伽师资记》可证)这时候的楞伽宗已不是菩提达摩和慧可时代那样简易的苦行学派了。神秀的《五方便论》(有敦煌本)便是一种烦琐哲学。(参看宗密《圆觉大疏抄》卷三下所引《五方便论》。)简易的“壁观”成了烦琐哲学，苦行的教义成了讲说疏抄，(古人所谓“抄”乃是疏之疏，如宗密的大疏之外又有“疏抄，”更烦琐了。)隐遁的头陀成了“两京法主，三帝门师，”便是革命的时机到了。

那不识字的卢行者(慧能)便是楞伽宗的革命者，神会便是他的北伐急先锋。他们的革命旗帜便是“顿悟”。神会说：

> 世间有不思议，出世间亦有不思议。世间不思议者，若有布衣顿登九五，即是世间不思议。出世间不思议者，十信初发心，一念相应，便成正觉，于理相应，有何可怪？此明顿悟不思议。(第一卷，下同)

他的语录中屡说此义。如云：

> 如周太公傅说皆竿钓板筑，〔简〕在帝心，起自匹夫，位顿登台辅，岂不是世间不思议事？出世不思议者，众生心中具贪爱无明宛然者，遇真善知识，一念相应，便成正觉，岂不是出世间不思议事？

他又说：

> 众生见性成佛道，又龙女须臾发菩提心，便成正觉。又欲令众生入佛知见，不许顿悟，如来即合偏说五乘。今既不言五乘，唯言入佛知见，约斯经义，只显顿门。唯存一念相应，实更非由阶渐。相应义者，谓见无念者，谓了自性者，谓无所得。以无所得，即如来禅。

他又说：

> 发心有顿渐，迷悟有迟疾。迷即累劫，悟即须臾。……譬如一綟之丝，其数无量。若合为绳，置于木上，利剑一斩，一时俱断。丝数虽多，不胜一剑。发菩萨心人，亦复如是。若遇真正善知识，以□方便直示真如，用金刚慧继诸位地烦恼，豁然

晓悟，自见法性本来空寂，慧利明了，通达无碍。证此之时，万缘俱绝，恒沙妄念一时顿尽，无边功德应时等备。

这便是神会的顿悟说的大意。顿悟说是他的基本主张，他的思想都可以说是从这一点上引申出来的。下文所述四项，其实仍只是他的顿悟说的余义。

二，他的“定慧等”说。他答哲法师说：

念不起，空无所有，名正定。能见念不起空无所有，名为正慧。即定之时是慧体，即慧之时是定用。即定之时不异慧，即慧之时不异定。即定之时即是慧，即慧之时即是定。

这叫做“定慧等”。故他反对北宗大师的禅法。他说：

经云：“若学诸三昧，是动非坐禅。心随境界流，云何名为定？”若指此定为是者，维摩诘即不应诃舍利弗宴坐。

他又很恳挚地说：

诸学道者，心无青黄赤白，亦无出入去来及远近前后，亦无作意，亦无不作意。如是者谓之相应也。若有出定入定及一切境界，非论善恶，皆不离妄心。有所得并是有为，全不相应。

若有坐者，“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”者，此障菩提，未与菩提相应，何由可得解脱？

此条所引“凝心入定”十六字据《语录》第三残卷所记，是北宗普寂与降魔藏二大师的教义。神会力辟此说，根本否认坐禅之法：

不在坐里！若以坐为是，舍利弗宴坐林间，不应被维摩诘诃。

神会自己的主张是“无念”。他说：

决心证者，临三军际，白刃相向下，风刀解身，日见无念，坚如金刚，毫微不动。纵见恒沙佛来，亦无一念喜心。纵见恒沙众生一时俱灭，亦不起一念悲心。此是大丈夫，得空平等心。

这是神会的无念禅。

三，怎么是无念呢？神会说：

> 不作意即是无念。……一切众生心本无相。所言相者,并是妄心。何者是妄?所作意住心,取空取净,乃至起心求证菩提涅槃,并属虚妄。但莫作意,心自无物。即无物心,自性空寂。空寂体上,自有本智,谓知以为照用。故《般若经》云,"应无所住而生其心。"应无所住,本寂之体。而生其心,本寂之用。但莫作意,自当悟入。

无念只是莫作意。调息住心,便是作意;看空看净,以至于四禅定,四无色定境界,都是作意。所以他说,"乃至起心求证菩提涅槃,并属虚妄。"后来的禅宗大师见人说"出三界",便打你一顿棒,问你出了三界要往何处去。起心作意成佛出三界,都是愚痴妄见。所以此宗说"无念为本"。

四,神会虽说无念,然宗密屡说荷泽主张"知之一字,众妙之门",可见此宗最重知见解脱。当日南北二宗之争,根本之点只是北宗重行,而南宗重知,北宗重在由定发慧,而南宗则重在以慧摄定。故慧能神会虽口说定慧合一,其实他们只认得慧,不认得定。此是中国思想史上的绝大解放。禅学本已扫除了一切文字障和仪式障,然而还有个禅定在。直到南宗出来,连禅定也一扫而空,那才是澈底的解放了。神会说:

> 未得修行,但得知解。以知解久薰习故,一切攀缘妄想,所有重者,自渐轻微。神会见经文所说,光明王,……帝释梵王等,具五欲乐甚于今日百千万亿诸王等,于般若波罗密唯则学解,将解心呈问佛,佛即领受印可。得佛印可,即可舍五欲乐心,便证正位地菩萨。

这是完全侧重知解的方法。一个正知解,得佛印可后,便证正位地菩萨。后来禅者,为一个知见,终身行脚,到处寻来大善知识,一朝大澈大悟,还须请求大师印可,此中方法便是从这里出来的。

五,中国古来的自然哲学,所谓道家,颇影响禅学的思想。南宗之禅,并禅亦不立,知解方面则说顿悟,实行方面则重自然。宗密所

谓“无修之修”，即是一种自然主义。神会此卷中屡说自然之义。如他答马择问云：

僧立因缘，不立自然者，僧之愚过。道士唯立自然，不立因缘者，道士之愚过。

僧家自然者，众生本性也。又经云，众生有自然智，无师智，谓之自然。道士因缘者，道能生一，一能生二，二能生三，从三生万物，因道而生。若其无道，万物不生。今言万物者，并属因缘。

这是很明白的承认道家所谓自然和佛家所谓因缘同是一理。至于承认自然智无师智为自然，这更是指出顿悟的根据在于自然主义，因为有自然智，故有无修而顿悟的可能。所以神会对王维说：

众生若有修，即是妄心，不可得解脱。

这是纯粹的自然主义了。

语录第一卷首幅有一段论自然，也很可注意。神会说：

无明亦自然。

问，无明若为自然。神会答道：

无明与佛性俱是自然而生。无明依佛性，佛性依无明，两相依，有则一时有。觉了者即佛性，不觉了即无明。

问，若无明自然者，莫不同于外道自然耶？神会答道：

道家自然同，见解有别。

神会指出的差别，其实很少，可以不论。所可注意者，神会屡说不假修习，刹那成道，都是自然主义的无为哲学。如说：

修习即是有为诸法。

如说：

生灭本无，何假修习？

又如说：

三事不生，是即解脱。心不生即无念，智不生即无知。慧不生即无见。通达此理者，是即解脱。

又如说：

> 大乘定者，不用心，不看静，不观空，不住心，不澄心，不远看，不近看，无十方，不降伏，无怖畏，无分别，不沉空，不住寂，一切妄相不生，是大乘禅定。

凡此诸说，皆只是自然，只是无为。所谓无念，所谓不作意，也只是自然无为而已。后来马祖教人“不断不造，任运自在，任心即为修”；更后来德山临济都教人无为无事，做个自然的人，——这都是所谓“无念”，所谓“莫作意”，所谓“自然”，所谓“无修之修”。

总之，神会的教义在当日只是一种革命的武器，用顿悟来打倒渐修，用无念来打倒一切住心入定求佛作圣等等妄念，用智慧来解除种种无明的束缚。在那个渐教大行，烦琐学风弥漫全国的时代，这种革命的思想自然有绝大的解放作用。但事过境迁之后，革命已成功了，“顿悟”之说已成了时髦的口号了，渐修的禅法和烦琐的学风都失了权威了，——在这时候，后人回头看看当日革命大将慧能神会的言论思想，反觉得他们的议论平淡寻常，没有多少东西可以满足我们的希冀。这种心理，我们可以在宗密的著作里看出。宗密自称是荷泽法嗣，但他对于神会的教义往往感觉一种呐呐说不出的不满足。他在《师资承袭图》里已说，

> 荷泽宗者，尤难言述。

所以尤难言述者，顿悟与无念在九世纪已成了风尚，已失了当日的锋芒与光彩，故说来已不能新鲜有味了；若另寻积极的思想，则又寻不出什么，所以“尤难言述”了。宗密在《大疏抄》里，态度更明白了，他说顿悟是不够的，顿悟之后仍须渐修，这便是革命之后的调和论了。宗密说：

> 寂知之性举体随缘，作种种门，方为真见。寂知如镜之净明，诸缘如能现影像。荷泽深意本来如此。但为当时渐教大兴，顿宗沉废，务在对治之说，故唯宗无念，不立诸缘。如对未识镜体之人，唯云净明是镜，不言青黄是镜。今于第七家（即荷泽一

宗）亦有拣者，但拣后人局见。非拣宗师。……于七宗中，若统圆融为一，则七皆是；若执各一宗，不通余宗者，则七皆非。

这是很不满意于神会的话。其时革命的时期已过去七八十年了，南宗革命的真意义已渐渐忘了，故宗密回到调和的路上，主张调和七宗，圆融为一。他的调和论调使他不惜曲解神会的主张，遂以为“荷泽深意”不但要一个寂知，还须“作种种门”，他说：

寂知如镜之净明，诸缘如能现影像。荷泽深意本来如此。

但《神会语录》却有明文否认此种曲解。神会明明说：

“明镜高台能照，万像悉现其中”，古德相传，共称为妙。今此门中未许此为妙。何以故？明镜能照万像，万像不见其中，此将为妙。何以故？如来以无分别智，能分别一切。岂将有分别心即分别一切？（第一卷）

即此一条，便可证宗密在神会死后七八十年中已不能明白荷泽一宗的意旨了。神会的使命是革命的，破坏的，消极的，而七八十年后的宗密却要向他身上去寻求建设的意旨，怪不得他要失望了。南宗革命的大功劳在于解放思想，解放便是绝大的建设。由大乘佛教而至于禅学，已是一大肃清，一大解放，但还有个禅在。慧能神会出来，以顿悟开宗，以无念为本，并禅亦不立，这才是大解放。宗密诸人不知这种解放的本身便是积极的贡献，却去胡乱寻求别种“荷泽深意”，所以大错了。

荷泽门下甚少传人，虽有博学能文的宗密，终不成革命真种子。南宗的革命事业后来只靠马祖与石头两支荷担，到德山临济而极盛。德山临济都无一法与人，只教人莫向外求，只教人无事体休歇去，这才是神会当日革命的“深意，”不是宗密一流学究和尚所能了解的。

五　贬逐与胜利

神会于开元八年住南阳，二十二年在滑台定宗旨。我们看独孤沛在《南宗定是非论序》里对于神会的崇敬，便可知滑台大会之后神会的名望必定很大。《圭传》说：

> 天宝四载(七四五)，兵部侍郎宋鼎请入东都。然正道易申，谬理难固，于是曹溪了义大播于洛阳，荷泽顿门派流于天下。

《传灯录》说：

> 天宝四年，方定两宗。

定两宗不始于此年，但神会在东京也很活动。《宋僧传》说：

> 续于洛阳大行禅法，声彩发挥。先是两京之间皆宗神秀，若不淰之鱼鲔附沼龙也。从见会明心，六祖之风荡其渐修之道矣。南北二宗，时始判焉。致普寂之门盈而后虚。

若神会入洛在天宝四年，则其时义福普寂早已死了。两京已无北宗大师，神会以八十高年，大唱南宗宗旨，他的魔力自然很大。此时北宗渐衰，而南宗新盛，故可说南北二宗判于此时。据《历代法宝记》的无相传中所记，

> 东京荷泽寺神会和上每月作坛场，为人说法，破清净禅，立如来禅。

又说：

> 开元中，滑台寺为天下学道者定其宗旨。……天宝八载中，洛州荷泽寺亦定宗旨。

此皆可见神会在洛阳时的活动。

北宗对于神会的战略，只有两条路：一是不理他，一是压制他。义福与普寂似乎采取第一条路。但他们手下的人眼见神会的声名一天大一天，见他不但造作法统史，并且“图绘其形”，并且公开攻击北宗的法统，他们有点忍不住了，所以渐渐走上用势力压迫神会

的路上去。

神会此时已是八十多岁的老和尚了，他有奇特的状貌，聪明的辩才（均见《圭传》），他的顿悟宗旨又是很容易感动人的，他的法统史说来头头是道，所以他的座下听众一定很多。于是他的仇敌遂加他一个“聚众”的罪名。天宝十二年（七五三），

> 御史卢奕阿比于寂，诬奏会聚徒，疑萌不利。（《宋僧传》）

卢奕此时作御史中丞，留在东都。但此时普寂已死了十多年了，不能说是“阿比于寂”。《宋僧传》又说，卢奕劾奏之后，

> 玄宗召赴京，时驾幸昭应，汤池得对，言理允惬，敕移住均部二年，敕徙荆州开元寺般若院住焉。

《宋僧传》依据碑传，故讳言贬谪。《圭传》记此事稍详：

> 天宝十二年，被谮聚众，敕黜弋阳郡，又移武当郡。至十三载，恩命量移襄州。至七月，又敕移荆州开元寺，皆北宗门下之所致也。

弋阳在今江西弋阳。武当在今湖北均县，属唐之均州。襄州在襄阳。二年之中，贬徙四地。我们悬想那位八十五六岁的大师，为了争宗门的法统，遭遇这种贬逐的生活，我们不能不对他表很深的同情，又可以想见当时的人对他表同情的必定不少。神会的贬逐是南北二宗的生死关头。北宗取高压手段，不但无损于神会，反失去社会的同情，反使神会成了一个“龙鳞虎尾殉命忘躯”的好汉。从此以后，北宗便完了，南宗却如日方中，成为正统了。

贾悚（死于八三五）作神会弟子大悲禅师灵坦的碑，说灵坦（《全唐文》误作云坦，《唐文粹》不误。）

> 随父至洛阳，闻荷泽寺有神会大师，即决然蝉蜕万缘，誓究心法。父知其志不可夺，亦壮而许之。凡操彗服勤于师之门庭者八九年。而玄关秘钥罔不洞解。一旦密承嘱付，莫有知者。后十五日而荷泽被迁于弋阳，临行，谓门人曰，“吾大法弗坠矣，遂东西南北夫亦何恒？”时天宝十二载也。（《全唐文》七三一）

神会在洛阳，从天宝四年至十二年，正是八九年。

当神会被贬谪的第三年，历史上忽然起了一个大变化。天宝十四年(七五五)十一月，安禄山造反了，次年洛阳长安都失陷了，玄宗仓皇出奔西蜀，太子即位于灵武。至德二年(七五七)，郭子仪等始收复两京。这时候的大问题是怎样筹军饷。《宋僧传》说：

> 副元帅郭子仪率兵平殄，然于飞挽索然。用右仆射裴冕权计，大府各置戒坛度僧，僧税缗谓之香水钱，聚是以助军须。

《佛祖历代通载》十七记此制稍详：

> 肃宗至德丁酉，寻敕五岳各建寺庙，选高行沙门主之。听白衣能诵经五百纸者度为僧。或纳钱百缗，请牒剃落，亦赐明经出身。
>
> 及两京平，又于关辅诸州纳钱度僧道万余人。进纳自此而始。

《佛祖统纪》四十一，《释氏资鉴》七，所记与此略同。

这时候，神会忽然又在东京出现了，忽然被举出来承办劝导度僧，推销度牒，筹助军饷的事。《宋僧传》说：

> 初洛都先陷，会越在草莽。时卢奕为贼所戮，群议乃请会主其坛度。于时寺宇宫观鞠为灰烬，乃权创一院，悉资苫盖，而中筑方坛。所获财帛，顿支军费。代宗郭子仪收复两京，会之济用颇有力焉。

元昙噩编的《新脩科分六学传》卷四也说：

> 时大农空乏，军兴绝资费。右仆射裴冕策，以为凡所在郡府宜置戒坛度僧，而收其施利，以给国用。会由是获主洛阳事，其所输入尤多。

神会有辩才，能感动群众，又刚从贬逐回来，以九十岁的高年，出来为国家效力，自然有绝大的魔力，怪不得他"所输入尤多"。

这时候，两京残破了，寺宇宫观化为灰烬了，当日备受恩宠的北宗和尚也逃散了，挺身出来报国立功的人乃是那四次被贬逐的

九十老僧神会。他这一番功绩，自然使朝廷感激赏识。所以《宋僧传》说：

> 肃宗皇帝诏入内供养，敕将作大匠并功齐力为造禅宇于荷泽寺中。

昔日贬逐的和尚，今日变成了皇帝的上客了。《宋僧传》接着说：

> 会之敷演，显发能祖之宗风，使秀之门寂寞矣。

于是神会建立南宗的大功告成了。上元元年（七六〇），五月十三日，他与门人告别，是夜死了，寿九十三岁。建塔于洛阳宝应寺，敕谥为真宗大师，塔号为般若。（《宋僧传》）

《圭传》说神会死于乾元元年（七五八）五月十三日，年七十五。我们觉得《宋僧传》似是依据神会的碑传，比较可信，故采《宋僧传》之说。元昙噩的《新脩科分六学传》中的《神会传》与《宋僧传》颇相同，似同出于一源，昙噩也说神会死于上元元年，年九十三。《景德传灯录》说神会死于上元元年五月十三日，与《宋僧传》相同；但又说"俗寿七十五"，便又与《圭传》相同了。

关于塔号谥号，《圭传》所记稍详：

> 大历五年，敕赐祖堂额，号真宗般若传法之堂。七年，敕赐塔额，号般若大师之塔。

《圭传》与《圭图》都说：

> 德宗皇帝贞元十二年（七九六），敕皇太子集诸禅师楷定弹门宗旨，搜求传法傍正。遂有敕下，立荷泽大师为第七祖。内神龙寺见有碑记。又御制七代祖师赞文，见行于世。（文字依《圭图》）

此事不见于他书，只有志磐的《佛祖统纪》四十二说：

> 贞元十二年正月，敕皇太子于内殿集诸禅师，详定传法旁正。

志磐是天台宗，他的《佛祖统纪》是一部天台宗的全史，故他记此事似属可信。但志磐不记定神会为七祖事，他书也没有此事，故宗密

的孤证稍可疑。

如此事是事实，那么，神会死后三十六年，便由政府下敕定为第七祖，慧能当然成了第六祖，于是南宗真成了正统了。神会的大功真完成了。

又据陈宽的《再建圆觉塔志》，(《唐文拾遗》三十一)

> 司徒中书令汾阳王郭子仪复东京之明年，抗表乞〔菩提达摩〕大师谥。代宗皇帝谥曰圆觉，名其塔曰空观。

复东京之明年为乾元元年(七五八)。在那个战事紧急的时候，郭子仪忽然替达摩请谥号，这是为什么缘故呢？那一年正是神会替郭子仪筹饷立功之年，神会立了大功，不求荣利，只求为他的祖师请谥，郭子仪能不帮忙吗？这是神会的手腕的高超之处。神会真是南宗的大政治家！

六 神会与六祖坛经

神会费了毕生精力，打倒了北宗，建立了南宗为禅门正统，居然成了第七祖。但后来禅宗的大师都出于怀让和行思两支的门下，而神会的嫡嗣，除了灵坦宗密之外，很少大师。临济云门两宗风行以后，更无人追忆当日出死力建立南宗的神会和尚了。在《景德传灯录》等书里，神会只占一个极不重要的地位。他的历史和著述，埋没在敦煌石室里，一千多年中，几乎没有人知道神会在禅宗史上的地位。历史上最不公平的事，莫有过于此事的了。

然而神会的影响始终还是最伟大的，最永久的。他的势力在这一千二百年中始终没有隐没。因为后世所奉为禅宗唯一经典的《六祖坛经》，便是神会的杰作。《坛经》存在一日，便是神会的思想势力存在一日。

我在上文已指出《坛经》最古本中有“吾灭后二十余年，……有人出来，不惜身命，第佛教是非，竖立宗旨”的悬记，可为此经是神

会或神会一派所作的铁证。神会在开元二十二年在滑台定宗旨，正是慧能死后二十一年。这是最明显的证据。《坛经》古本中无有怀让行思的事，而单独提出神会得道，“余者不得”，这也是很明显的证据。

此外还有更无可疑的证据吗？

我说，有的。

韦处厚(死于八二八)作“兴福寺大义禅师碑铭”，(《全唐文》七一五)有一段很重要的史料：

> 在高祖时有道信叶昌运，在太宗时有弘忍示元珠，在高宗时有惠能筌月指。自脉散丝分，或遁秦，或居洛，或之吴，或在楚。
>
> 秦者曰秀，以方便显。(适按，此指神秀之《五方便》，略见宗密《圆觉大疏抄》卷三下。《五方便》原书有敦煌写本，藏巴黎。)普寂其胤也。
>
> 洛者曰会，得总持之印，独曜莹珠。习徒迷真，橘枳变体，竟成《檀经》《传宗》，优劣详矣。
>
> 吴者曰融，以牛头闻，径山其裔也。
>
> 楚者曰道一，以大乘摄，大师其党也。

大义是道一门下，死于八一八年。其时神会已死五十八年。韦处厚明说《檀经》(《坛经》)是神会门下的“习徒”所作。(《传宗》不知是否“显宗记”?)可见此书出于神会一派，是当时大家知道的事实？

但究竟《坛经》是否神会本人所作呢？

我说，是的。至少《坛经》的重要部分是神会作的。如果不是神会作的，便是神会的弟子采取他的语录里的材料作成的。但后一说不如前一说的近情理，因为《坛经》中确有很精到的部分，不是门下小师所能造作的。

我信《坛经》的主要部分是神会所作，我的根据完全是考据学所谓“内证”。《坛经》中有许多部分和新发见的《神会语录》完全相同，这是最重要的证据。我们可以略举几个例证。

(例一)定慧等

〔《坛经》敦煌本〕　善知识,我此法门以定慧为本。第一勿迷言慧定别。定慧体一不二。即定是慧体,即慧是定用。即慧之时定在慧,即定之时慧在定。善知识,此义即是定慧等。

〔《坛经》明藏本〕　善知识,我此法门以定慧为本。大众勿迷言定慧别。定慧一体不是二。定是慧体,慧是定用。即慧之时定在慧,即定之时慧在定。若识此义,即是定慧等学。

〔《神会语录》〕　即定之时是慧体,即慧之时是定用。即定之时不异慧,即慧之时不异定。即定之时即是慧,即慧之时即是定。何以故?性自如故?即是定慧等学。(第一卷)

(例二)坐禅

〔《坛经》敦煌本〕　此法门中,何名坐禅?此法门中,一切无碍,外于一切境界上念不去,(起)为坐。见本性不乱,为禅。

〔《坛经》明藏本〕　善知识,何名坐禅?此法门中,无障无碍,外于一切善恶境界心念不起,名为坐。内见自性不动,名为禅。

〔《神会语录》〕　今言坐者,念不起为坐。今言禅者,见本性为禅。(第三卷)

(例三)辟当时的禅学

〔《坛经》敦煌本〕　迷人著法相,执一行三昧,直心坐不动,除妄不起心,即是一行三昧。若如是,此法同无情,却是障道因缘。道须通流,何以却滞?心在(当作"不")住即通流,住即被缚。若坐不动是,维摩诘不合呵舍利弗宴坐林中。善知识,又见有人教人坐看心看净,不动不起,从此置功;迷人不悟,便执成颠。即有数百般如此教导者,故之(知?云?)大错。

此法门中坐禅,元不著(看)心,亦不著(看)净,亦不言〔不〕动。若言看心,心元是妄,妄如幻,故无所看也。若言看净,人性本净,为妄念故,盖覆真如。离妄念,本性净。不见自性本净,

心起看净，却生净妄，妄无处所，故知看者看却是妄也。净无形相，却立净相，言是功夫。作此见者，障自本性，却被净缚。若不动者，〔不〕见一切人过患，是性不动。迷人自身不动，开口即说人是非，与道违背。看心看净，却是障道因缘。

以上二段，第一段明藏本在“定慧第四品”，第二段明藏本在“坐禅第五品”。读者可以参校，我不引明藏本全文了。最可注意的是后人不知道此二段所攻击的禅学是什么，故明藏本以下的《定慧品》作“有人教坐，看心观静，不动不起”，而下文坐禅品的“看心”“看净”都误作“著心”“著净”。著是执著，决不会有人教人执著心，执著净。唐人写经，“净”“静”不分，而“看”“著”易混，故上文“看心观静”不误，而下文“著心著净”是误写。今取《神会语录》校之，便可知今本错误，又可知此种禅出自北宗门下的普寂，又可知此种驳议不会出于慧能生时，乃是神会驳斥普寂的话。神会语录之文如下：

〔《神会语录》〕 远师问，嵩岳普寂禅师，东岳降魔禅师，此二大德皆教人“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”，指此外为教门。禅师今日何故说禅不教人“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”？何名为坐禅？

和尚答曰，若教人“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”者，此是障菩提。今言坐者，念不起为坐。今言禅者，见本性为禅。若指(下阙)(第三卷)

又说：

若有坐者，“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”者，此障菩提，未与菩提相应，何由可得解脱？

不在坐里。若以坐为是，舍利弗宴坐林间，不应被维摩诘诃。诃云，“不于三界观身意，是为宴坐。”但一切时中见无念者，不见身相名为正定，不见心相名为正慧。(第一卷)

又说：

问，何者是大乘禅定？

> 答，大乘定者，不用心，〔不看心〕，不看静，不观空，不住心，不澄心，不远看，不近看，……
>
> 问，云何不用心？
>
> 答，用心即有，有即生灭。无用〔即〕无，无生无灭。
>
> 问，何不看心？
>
> 答，看即是妄，无妄即无看。
>
> 问，何不看净？
>
> 答，无垢即无净，净亦是相，是以不看。
>
> 问，云何不住心？
>
> 答，住心即假施设，是以不住。心无处所。（第一卷之末）

语录中又有神会诘问澄禅师一段：

> 问，今修定者，元是妄心修定，如何得定？
>
> 答，今修定者，自有内外照，即得见净。以净故即得见性。
>
> 问，性无内外，若言内外照，元是妄心。若为见性？经云，若学诸三昧，是动非坐禅。心随境界流，云何名为定？若指此定为是者，维摩诘即不应诃舒利弗宴坐。（第一卷）

我们必须先看神会这些话，然后可以了解《坛经》中所谓"看心""看净"是何物。如果看心看净之说是普寂和降魔藏的学说，则慧能生时不会有那样严重的驳论，因为慧能死时，普寂领众不过几年，他又是后辈，慧能怎会那样用力批评？但若把《坛经》中这些话看作神会驳普寂的话，一切困难便都可以解释了。

（例四）论《金刚经》

> 〔《坛经》敦煌本〕　善知识，若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波罗密行，但持《金刚般若波罗密经》一卷，即得见性，入般若三昧。当知此经功德无量，经中分明赞叹，不能具说。此是最上乘法，为大智上根人说。少根智人若闻法，心不生信。何以故？譬如大龙若下大雨，雨衣（被）阎浮提，如漂草叶。若下大雨，雨放大海，不增不减。若大乘者闻说《金刚经》，

心开悟解，故知本性自有般若之智，自用知惠观照，不假文字。譬如其雨水，不从无有，无(元)是龙王于江海中将身引此水，令一切众生，一切草木，一切有情无情，悉皆蒙润。诸水众流，却入大海，海纳众水，合为一体。众生本性般若之智亦复如是。少根之人闻说此顿教，犹如大地草木，根性自少者，若被大雨一沃，悉皆倒，不能增长。少根之人亦复如是。(参看《坛经》明藏本“般若品”，文字稍有异同，如“如漂草叶”误作“如漂枣叶；“雨水不从无有”作“雨水不从天有”之类，皆敦煌本为胜。)

〔《神会》《语录》〕　若欲得了达甚深法界，直入一行三昧者，先须诵持《金刚般若波罗蜜经》，修学般若波罗蜜法。……《金刚般若波罗蜜经》者，如来为发大乘者说，为发最上乘者说。何以故？譬如大龙，不雨阎浮。若雨阎浮，如飘弃叶。若雨大海，其海不增不减。若大乘者，若最上乘者，闻说《金刚般若波罗蜜经》，不惊不怖，不畏不疑者，当知是善男子，善女人，从无量久远劫来，常供养无量诸佛及诸菩萨，修学一切善法，今是得闻《般若波罗蜜经》，不生惊疑。(第三卷)

(例五)无念

〔《坛经》敦煌本〕　无者无何事？念者念何物？无者，离二相诸尘劳。〔念者，念真如本性。〕(依明藏本补)真如是念之体，念是真如之用。〔自〕性起念，虽即见闻觉知，不染万境；而常自在。(明藏本“定慧第四”)

〔《神会》《语录》〕问，无者无何法？念者念何法？

答，无者无有云然，念者唯念真如。

问，念与真如有何差别？

答，无差别。

问，既无差别，何故言念真如？

答，言其念者，真如之用。真如者，念之体。以是义故，立无念为宗。若见无念者，虽具见闻觉知，而常空寂。(第一卷)

以上所引，都是挑选的最明显的例子。我们比较这些例子，不但内容相同，并且文字也都很相同，这不是很重要的证据吗？大概《坛经》中的几个重要部分，如明藏本的“行由”品，“忏悔”品，是神会用气力撰著的，也许是有几分历史的根据的；尤其是《忏悔品》，《神会语录》里没有这样有力动人的说法，也许真是慧能在时的记载。此外，如“般若”，“疑问”，“定慧”，“坐禅”诸品，都是七拼八凑的文字，大致是神会杂采他的语录凑成的。《付嘱品》的一部分大概也是神会原本所有。其余大概是后人增加的了。《坛经》古本不分卷；北宋契嵩始分为三卷，已有大改动了；元朝宗宝又“增入弟子请益机缘”，是为明藏本之祖。

如果我们的考证不大错，那么，神会的思想影响可说是存在在《坛经》里。柳宗元作《大鉴禅师碑》，说：“其说具在，今布天下，凡言禅皆本曹溪。”我们也可以这样说神会：“其说具在，今布天下。凡言禅皆本曹溪，其实是皆本于荷泽。”

南宗的急先锋，北宗的毁灭者，新禅学的建立者，《坛经》的作者，——这是我们的神会。在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大的功勋，永久的影响。

十八年除夕脱稿

《神会和尚遗集》序

民国十三年，我试作《中国禅学史》稿，写到了慧能，我已很怀疑了；写到了神会，我不能不搁笔了。我在《宋高僧传》里发现了神会和北宗奋斗的记载，又在宗密的书里发现了贞元十二年敕立神会为第七祖的记载，便决心要搜求关于神会的史料。但中国和日本所保存的禅宗材料都不够满足我的希望。我当时因此得一个感想：今日所存的禅宗材料，至少有百分之八九十是北宗和尚道原赞宁契嵩以后的材料，往往经过了种种妄改和伪造的手续，故不可深信。我们若要作一部禅宗的信史，必须先搜求唐朝的原料，必不可轻信五代以后改造过的材料。

但是，我们向何处去寻唐朝的原料呢？当时我假定一个计划，就是向敦煌所出的写本里去搜求。敦煌的写本，上起南北朝，下讫宋初，包括西历五百年至一千年的材料，正是我要寻求的时代。况且敦煌在唐朝并非僻远的地方，两京和各地禅宗大师的著作也许会流传到那边去。

恰好民国十五年我有机会到欧洲去，便带了一些参考材料，准备去看伦敦巴黎两地所藏的敦煌卷子。九月中我在巴黎发见了三种神会的语录，十一月中又在伦敦发见了神会的《显宗记》。此外还有一些极重要的禅宗史料。我假定的计划居然有这样大的灵验，已超过我出国之前的最大奢望了。

十六年归国时，路过东京，见着高楠顺次郎先生，常盘大定先生，矢吹庆辉先生，始知矢吹庆辉先生从伦敦影得敦煌本《坛经》，这也是禅宗史最重要的材料。

高楠，常盘，矢吹诸博士都劝我早日把神会的遗著整理出来。但我归国之后，延搁了两年多，始能把这四卷神会遗集整理写定：我另作了一篇《神会传》，又把《景德传灯录》卷二十八所收《神会语录》三则钞在后面，作一个附录。全书共遗集四卷，跋四首，传一篇，附录一卷，各写两份，一份寄与高楠博士，供他续刊《大藏经》的采用，一份在国内付印，即是此本。

神会是南宗的第七祖，是南宗北伐的总司令，是新禅学的建立者，是《坛经》的作者。在中国佛教史上，没有第二人比得上他的功勋之大，影响之深。这样伟大的一个人物，却被埋没了一千年之久，后世几乎没有人知道他的名字了。幸而他的语录埋藏在敦煌石窟里，经过九百年的隐晦，还保存二万字之多，到今日从海外归来，重见天日，使我们得重见这位南宗的圣保罗的人格言论，使我们得详知他当日力争禅门法统的伟大劳绩，使我们得推翻道原契嵩等人妄造的神宗伪史，而重新写定南宗初期的信史：这岂不是我们治中国佛教史的人最应该感觉快慰的吗？

我借这个机会要对许多朋友表示很深厚的感谢。我最感激的是：

伦敦大英博物院的 Dr. Lionel Giles，[①]

巴黎的 Professor Paul Pelliot，[②]

没有他们的热心援助，我不会得着这些材料。此外我要感谢日本矢吹庆辉博士寄赠敦煌本《坛经》影本的好意。我得着矢吹先生缩影本之后，又承 Dr. Giles 代影印伦敦原本。不久我要把敦煌本《坛经》写定付印，作为《神会遗集》的参考品。

余昌之周道谋二先生和汪协如女士校印此书，功力最勤，也是我很感谢的。

一九，四，一〇

① Giles，Lionel（1875—1958）：翟林奈，英国汉学家。

② Pelliot，paul（1878—1945）：伯希和，法国汉学家。

《坛经》考之一(跋《曹溪大师别传》)

《曹溪大师别传》一卷,中国已无传本。此本是日本所传,收在《续藏经》二编乙,十九套,第五册,页四八三——四八八。有日本僧祖芳的书后云:

> 昔于东武获《曹溪大师别传》,曩古传教大师从李唐手写赍归,镇藏睿岳。……传末有“贞元十九,二月十九日毕,天台最澄封”之字,且搭朱印三个,刻“比睿寺印”四字。贞元十九,当日本延历二十年乙酉也。大师(慧能)迁寂乃唐先天二年,至于贞元十九年,得九十一年。谓《坛经》古本湮灭已久;世流布本,宋后编修;诸传亦非当时撰。唯此传去大师谢世不远,可谓实录也,而与诸传及《坛经》异也。……惜乎失编者之名。考请来进官录曰“《曹溪大师传》一卷”是也。
>
> 宝历十二年壬午。(乾隆二十七年,西历一七六二年)

祖芳此序颇有小错误。贞元十九(八〇三)当日本延历二十二年癸未,乙酉乃延历二十四年。先天二年(七一三)至贞元十九年,得九十年。此皆计算上的小误。最可怪者,据《传教大师全集》别卷所收的《睿山大师传》,最澄入唐,在贞元二十年(八〇四);其年九月上旬始往天台。如何能有“贞元十九,二月十九日毕,天台最澄封”的题记?

祖芳又引最澄“请来进官录”有《曹溪大师传》一卷。今检《传教大师将来目录》(全集卷四)有两录,一为台州录,一为越州录。《曹溪大师传》一卷乃在越州录之中。越州录中经卷皆贞元二十一年在越州所抄写,更不会有“天台最澄”的题记。

然祖芳之跋似非有心作伪。按台州录之末有题记,年月为

大唐贞元贰拾壹年岁次乙酉贰月朔辛丑拾玖日乙未

大概祖芳一时记忆有误，因“二月十九日”而误写二十一年为“十九年”，又误记“天台”二字，遂使人生疑了。

我们可以相信此传是最澄于贞元二十一年在越州抄写带回日本的本子。以下考证此传的著作时代及其内容。

此传作者不知是谁，然可以考定他是江东或浙中的一个和尚，其著作年代为唐建中二年(七八一)，在慧能死后六十八年。传中有云：

大师在日，受戒开法度人三十六年。先天二年壬子岁灭度。至唐建中二年，计当七十一年。

先天二年至建中二年，只有六十八年。但作者忽用建中二年为计算年数的本位，却很可注意。日本忽滑谷快天先生(《禅学思想史》上，三八二)说此句可以暗示《别传》脱稿在此年。忽滑谷先生的话甚可信，我可以代他添一个证据。此传说慧能临死时，对门人说一则“悬记”(预言)：

我灭度七十年后，有东来菩萨，一在家菩萨修造寺舍，二出家菩萨重建我教。

七十年后的预言，与后文所记“至建中二年，计当七十一年”正相照应。作传的人要这预言验在自己身上，却不料因此暗示成书的年代了。大概作者即是预言中的那位“出家菩萨”，可惜他的姓氏不可考了。

何以说作者是江东或浙中的和尚呢？因为预言中说是“东来菩萨”，而此本作于建中二年，到贞元二十一年(永贞元年，八〇五)最澄在浙中抄得此传时不过二十四年，当时写本书流传不易，抄书之地离作书之地未必甚远；且越州台州也都在东方，正是东来菩萨的家乡。

最可注意的是《坛经》明藏本(《缩刷藏经》腾四)也有东来菩萨的悬记，其文如下：

> 吾去七十年,有二菩萨从东方来,一出家,一在家,同时兴化,建立吾宗,缔缉伽蓝,昌隆法嗣。

此条悬记,今本皆已删去,惟明藏本有此文。明藏本的祖本是北宋契嵩的改本。契嵩的《镡津文集》中有郎侍郎的《六祖法宝记叙》,说契嵩得曹溪古本《坛经》校改俗本,勒成三卷。契嵩居杭州,也在浙中,他所得的"曹溪古本"大概即是这部《曹溪大师别传》,故有七十年的悬记。

近年《坛经》的敦煌写本出现于伦敦,于是我们始知道契嵩所见的"文字鄙俚繁杂,殆不可考"的俗本乃是真正古本,而契嵩所得古本决不是真古本。试即举慧能临终时的"七十年"悬记为例,敦煌写本即无此文,而另有一种悬记,其文如下:

> 上座法海向前言,"大师,大师去后,衣法当付何人?"大师言,"法即付了,汝不须问。吾灭后二十余年,邪法辽乱,惑我宗旨,有人出来,不惜身命,第佛教是非,竖立宗旨,即是吾正法。衣不合转。"

此悬记甚明白,所指即是神会在滑台大云寺及洛阳荷泽寺定南宗宗旨的事。神会滑台之会在开元二十二年(七三四),正是慧能死后二十一年。此条悬记可证敦煌本《坛经》为最古本,出于神会或神会一系之手,其著作年代在开元二十二年以后。神会建立南宗,其功绩最伟大。但九世纪以下,禅宗大师多出于怀让行思两支,渐渐都把神会忘了。契嵩之时,神会之名已在若有若无之间,故二十年的悬记已不能懂了。所以契嵩采取《曹溪大师传》中的七十年悬记来替代此说。但七十年之记更不好懂,后来遂有种种猜测,终无定论,故今世通行本又把这七十年悬记全删去了。

然而敦煌本的二十年后的悬记可以证《坛经》最古本的成书年代及其作者;《曹溪大师别传》的七十年后的悬记和建中二年的年代可以证此传的成书年代及其作者;而契嵩改本的收入七十年的悬记又可以证明他所依据的"曹溪古本"正是这部《曹溪大师别

传》。

我们试取敦煌本《坛经》和明藏本相比较，可以知道明藏本比敦煌本多出百分之四十。(我另有《坛经》敦煌本考证。)这多出的百分之四十，内中有一部分是宋以后陆续加进去的。但其中有一部分是契嵩采自《曹溪大师别传》的。今依明藏本的次第，列表如下：

(1)行由第一　自“惠能后至曹溪，又被恶人寻逐”以下至印宗法师讲《涅槃经》，惠能说风幡不动是心动，以至印宗为惠能剃发，惠能于菩提树下开东山法门，——此一大段，约四百余字，敦煌本没有，是采自《曹溪大师别传》的。

(2)机缘第七　刘志略及其姑无尽藏一段，敦煌本无，出于《别传》。

又智隍一段，约三百五十字，也出于《别传》的隍禅师一段，但改隍为智隍，改大荣为玄策而已。

(3)顿渐第八　神会一条，其中有一段，“吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否?”约六十字，也出于《别传》。

(4)宣诏第九　全章出于《别传》，约六百多字，敦煌本无。但此章删改最多，因为《别传》原文出于一个陋僧之手，谬误百出，如说“神龙元年(七〇三)高宗大帝敕曰”，不知高宗此时已死了二十二年了！此等处契嵩皆改正，高宗诏改为“则天中宗诏”，诏文也完全改作。此诏今收在《全唐文》(卷十七)，即是契嵩改本，若与《别传》中的原文对勘，便知此是伪造的诏书。

(5)付嘱第十　七十年后东来二菩萨的悬记，出于《别传》，说详上文。

又《别传》有“曹溪大师头颈先以铁鍱封裹，全身胶漆”一语，契嵩采入《坛经》，敦煌本无。

又此章末总叙慧能一生，“二十四传衣，三十九祝发，说法

利生三十七载”，也是根据《别传》，而稍有修正。

《别传》记慧能一生的大事如下：

三十四岁，到黄梅山弘忍处得法传衣。

三十四至三十九，在广州四会怀集两县界避难，凡五年。

三十九岁，遇印宗法师，始剃发开法。但下文又说开法受戒时“年登四十”。

七十六岁死，开法度人三十六年。

契嵩改三十四传衣为“二十四传衣”，大概是根据王维的碑文中“怀宝迷邦，销声异域，……如此积十六载”，之文。又改说法三十六年为三十七年，则因三十九至七十六，应是三十七年。

以上所记，可以说明《曹溪大师别传》和《坛经》明藏本的关系。我曾细细校勘《坛经》各本，试作一图，略表《坛经》的演变史：

《坛经》古本（敦煌写本）《曹溪大师别传》——契嵩三卷本（宋志和三年（一〇五六））——宗宝增改本（元至元辛卯（一二九一））——明藏本

但《曹溪大师别传》实在是一个无识陋僧妄作的一部伪书，其书本身毫无历史价值，而有许多荒谬的错误。其中所记慧能的一生，大体用王维的《能禅师碑》（《全唐文》三二七），如印宗法师之事虽不见于《坛经》古本，而王维碑文中有之，又碑文中也说：

则天太后，孝和皇帝，并敕书劝谕，征赴京城。禅师子牟之心敢忘凤阙？远公之足不过虎溪。固以此辞，竟不奉诏。遂送百衲袈裟及钱帛等供养。

《别传》敷衍此等事，捏造出许多文件。如印宗一段，则造出说法问答之辞；诏征不起一段，则造出诏敕表文及薛简问法的一大段。试一考证，便可发现许多作伪的痕迹。如神龙元年高宗大帝（高宗早已死了）敕中有云：

……安秀二德……再推南方有能禅师密受忍大师记传，

传达摩衣钵，以为法信，顿悟上乘，明见佛性。……朕闻如来以心传心，嘱付迦叶，迦叶展转相传，至于达摩，教被东土，代代相传，至今不绝。师既禀承有依，可往京城施化。……

如果此敕是真的，则是传衣付法的公案早已载在朝廷诏敕之中了，更何用后来的争论？更何用神会两度定宗旨，四次遭贬谪的奋斗呢？即此一端便可证明此书作伪的性质了。

传中记弘忍临终付袈裟与慧能，并说：

衣为法信，法是衣宗。从上相传，更无别付。非衣不传于法，非法不传于衣。衣是西国师子尊者相传，令佛法不断。法是如来甚深般若。知般若空寂无住，即了法身。见佛性空寂无住，是真解脱。汝可持衣去。

此一段全抄神会的《显宗记》(敦煌有残本，题为"顿悟无生般若颂")的末段，而改为弘忍付法的话。这也是作伪的证据。

至于较小的错误，更是不可胜数。如传中说慧能死于先天二年(七一三)，年七十六，则咸亨五年(六七四)，慧能应是三十七岁，而传中说：

至咸亨五年，大师春秋三十有四。

此一误也。推上去，咸亨元年应是三十三岁，而传作三十，此二误也。神龙元年(七〇五)高宗已死二十二年，而传中有高宗之敕，此三误也。神龙三年(七〇七)武后已死二年了，而传中仍有高宗敕，此四误也。先天二年至建中二年(七八一)，应是六十八年，而传中作七十一年，此五误也。传中又说：

其年(先天二年)众请上足弟子行滔守所传衣。经三十五年。有殿中侍御史韦据为大师立碑。后北宗俗弟子武平一开元七年(七一九)磨却韦据碑文，自著武平一文。

先天二年即开元元年，至开元七年只有六年，那有三十五年？此六误也。传中又云：

上元二年(七六一)十二月……敕曹溪山六祖传袈裟及僧

行滔……赴上都。

> 乾元二年(七五九)正月一日滔和上有表辞老疾,遣上足僧惠象及家人永和送传法袈裟入内。……滔和上正月十七日身亡,春秋八十九。

乾元在上元之前,今先后倒置,此七误也。我疑心原文或作“乾元元年”下敕,重元字,写作“元二年”,而误作“二年”;但又无二年十二月敕召而同年正月表辞之理,故又改乾字为“上元二年”,遂更误了。下文说袈裟留京七年,永泰元年送回。从乾元二年(七五九)袈裟至京,到永泰元年(七六五),正是七年。此可证“上元二年”之当作“乾元元年”。此或是原文不误,而写者误改了的。

又按王维碑文说:

> 〔忍大师〕临终,遂密授以祖师袈裟,而谓之曰,“物忌独贤,人恶出己。吾且死矣,汝其行乎?”
>
> 禅师遂怀宝迷邦,销声异域。众生为净土,杂居止于编氓。世事是度门,混农商于劳侣。如此积十六载。

弘忍死于咸亨五年(六七四),是年慧能三十七岁。《别传》说他是年三十四岁,固是错误。但《别传》说他咸亨五年三十四岁传衣得法,仪凤元年(六七六)三十九岁剃发受戒,中间相隔只有两年,那能长五岁呢?此八误也。契嵩拘守十六年隐遁的碑文,故说慧能二十四岁传衣,三十九岁开法,中间隐遁十六年。但弘忍死于咸亨五年,若慧能二十四岁传衣,则碑文不应说弘忍“临终”传法了。若依王维碑文,则慧能开法已在五十二三岁,开法二十三四年而死,则《别传》说他说法三十六年,《坛经》改本说他说法三十七年,又都是虚造的了。

总之,《别传》的作者是一个无学问的陋僧,他闭门虚造曹溪大师的故事,装上许多年月,俨然像一部有根据的传记了。可惜他没有最浅近的算学知识,下笔便错,处处露出作伪的痕迹。不幸契嵩上了他的当,把此传认作“曹溪古本”,采取了不少材料到《坛经》里

去，遂使此书欺骗世人至九百年之久！幸而一千多年前最澄大师留下这一本，保存至今，使我们可以考证契嵩改本的根据。我们对于那位渡海求法的日本大师，不能不表示很深的谢意。

民国十九年一月七日稿

《坛经》考之二（记北宋本的《六祖坛经》）

（跋日本东京都堀川兴圣寺藏北宋惠昕本《坛经》影印本）

去年十月我过日本横滨，会见铃木大拙先生，他说及日本有新发现的北宋本《六祖坛经》。后来我回到北平，不久就收到铃木先生寄赠的京都堀川兴圣寺藏的《六祖坛经》的影印本一部。此本为昭和八年安宅弥吉所印行，共印二百五十部。附有铃木大拙先生的“解说”一小册。

兴圣寺本为翻刻宋本，已改原来每半页七行之折贴式为每全页二十一行之方册本。但原本之款式完全保存，不过合并三个半页为一全页而已。每行二十二字。全书分二卷，上卷六门，下卷五门，共十一门。

末页有兴圣寺僧了然墨笔两行跋，第一跋云：

> 庆长四年五月上中旬初拜诵此经伺南宗奥义了次为新学加朱点而已　了然志之

第二跋云：

> 庆长八年三月朔日至八日一遍拜读之次加和点了 记者同前

铃木先生说，庆长四年到今年(去年)，已有三百三十四年了。

此本前面有手抄“六祖坛经序”，看其笔迹，似是了然所补抄。序文二十七行半，不分段，首行云：

> 依真小师邕刕罗秀山惠进禅院沙门惠昕述。

而序末题云：

> 绍兴二十三年六月二十日右奉议郎权通判蕲州军州事晁

子健记。

细分析之，这里本是两篇序，了然误合为一。

第一篇为惠昕序，共一百六十一字：

> 原夫真如佛性，本在人心。心正则诸境难侵，心邪则众尘易染。能止心念，众恶自亡。众恶既亡，诸善皆备。诸善要备，非假外求。悟法之人，自心如日，遍照世间，一切无碍。见性之人，虽处人伦，其心自在，无所惑乱矣。故我六祖大师广为学徒直说见性法门，总令自悟成佛，目曰《坛经》，流传后学。古本文繁，披览之徒，初忻后厌。余以太岁丁卯，月在蕤宾，二十三日辛亥，于思迎塔院分为两卷，凡十一门。贵接后来，同见佛性云。

第二篇是晁子健的后记，共二百八十二字：

> 子健被旨入蜀，回至荆南，于族叔公祖位见七世祖文元公所观写本《六祖坛经》，其后题云："时年八十一，第十六次看过。"以至点句标题，手泽具存。公历事太宗真宗仁宗三朝，引年七十，累章求解禁职，以太子少保致仕，享年八十四。道德文章具载国史。冠岁过道士刘惟一，访以生死之事。刘曰："人常不死。"公骇之。刘曰，"形死性不死。"公始寤其说。自是留意禅观，老而愈笃。公生平所学，三教俱通。文集外，著《昭德编》三卷，《法藏》《碎金》十卷，《道院集》十五卷，《耄智余书》三卷，皆明理性。晚年尚看《坛经》孜孜如此。子健来佐蕲春郡，遇太守高公世叟，笃信好佛，一日语及先文元公所观《坛经》，欣然曰，"此乃六祖传衣之地，是经安可阙乎？"乃用其句读，镂版刊行，以广其传。《坛经》曰，"后人得遇《坛经》，如亲承吾教。若看《坛经》，必当见性。"咸愿众生，同证此道。

据此两序，可知此本的底本是惠昕所改定的两卷十一门的本子。惠昕自记改定此书的年月为"太岁丁卯，月在蕤宾，二十三日辛亥"。铃木先生推想此"丁卯"应是宋太祖乾德五年（西历九六七），但

他不能证实此说。按蕤宾为五月;二十三日辛亥,则此月朔为己丑。我检查陈垣的《廿史朔闰表》,只有宋太祖乾德五年丁卯有五月己丑朔,故可断定惠昕改定二卷十一门是乾德丁卯的事(九六七)。此本的祖本是十世纪的写本,距离那敦煌写本应该不很远了。

晁子健序中所说"七世祖文元公",即是晁公武(字子止)《郡斋读书志》自序中"公武家自文元公来以翰墨为业者七世"的文元公,即是晁迥,是北宋前期的大文家,他死后谥"文元",《宋史》(卷三〇五)有传。《宋史》所记与晁子健所述略同。(《耄智余书》,《宋史》耄作耆。)《宋史》所记也有可供此本考证的。本传说:

> 天圣中,迥年八十一,召宴太清楼。……
>
> 子宗悫为知制诰,侍从,同预宴。

据毕沅《续通鉴》卷三十八,晁宗悫知制诰是在天圣九年(一〇三一)正月;太清楼赐宴在同年闰十月。据此可知他八十一岁正是天圣九年。此本的原写本有晁迥自题"时年八十一,第十六次看过"的话,题字之年(一〇三一)和惠昕改订之年(九六七)相隔只有六十四年,也可以说是十世纪的写本。

我们现在可以称此本的原刻本为南宋绍兴二十三年(一一五三)蕲州刻本;刻本所据的写本为北宋天圣九年(一〇三一)晁迥八十一岁时第十六次看过的十世纪写本;而其祖本为北宋乾德五年(九六七)惠昕改订为两卷十一门的写本。

这个惠昕改订为两卷十一门的本子,是晁迥看过又题过的,是晁子健刻的。刻的年代是绍兴二十三年。最可注意的是,在此本刻印的前两年——绍兴二十一年(一一五一)——晁迥的另一个七世孙,晁子健的堂弟兄,晁公武正写成他的《郡斋读书志》的自序。在《郡斋读书志》的衢州本的卷十六,有这样的记载:

> 《六祖坛经》三卷(王先谦校:三,袁州本作二。)
>
> 右唐僧惠昕撰。记僧卢慧能学佛本末。慧能号六祖。凡

十六门。周希复有序。

马端临《文献通考》的《经籍考》五十四，转录此条如下：

《六祖坛经》三卷。

晁氏曰，唐僧惠昐撰，记僧卢慧能学佛本末。慧能号六祖。凡十六门。周希后有序。

《通考》之惠昐是惠昕之讹，周希复是周希后之讹。但最可注意的是“三卷”“十六门”两项，可证衢州本《读书志》所记不误。依此看来，在蕲州刻的惠昕二卷十一门本之前，早已有一部三卷十六门的惠昕本在社会上流通了。《读书志》成于绍兴二十一年以前，所以晁子止没有看见他的从堂弟兄刻印的他的七世祖文元公句读题记的两卷十一门的惠昕真本。

晁公武的记载使我们知道一件重要事实，就是：在一〇三一年到一一五一年，在这一百二十年之间，惠昕的二卷十一门《坛经》，已被人改换过了，已改成三卷十六门了。

那部三卷十六门的惠昕本，我们没有见过，不能下确定的推论。但我们可以推测那个本子也许是北宋至和三年(一〇五六)契嵩和尚的改本。契嵩的《镡津文集》里有郎侍郎的《六祖法宝记叙》，——此序当然是契嵩自己作的，——说契嵩得了一部“曹溪古本”，用来校改俗本《坛经》，勒成三卷。契嵩的“曹溪古本”，我在前几年已证明即是“曹溪大师别传”。他所用的“俗本”也许就是惠昕的二卷十一门本，他改定之后，仍用惠昕之名，幸有晁迥句读本保存到十二世纪中叶，被晁子健刻出来，流传到日本，保留到如今，使我们知道惠昕的原本是只有十一门分两卷的。

《坛经》的普通传本都是契嵩以后又经后人增改过的。现今只有两个本子是契嵩以前的古本：

(1)敦煌的不分卷写本。

(2)北宋初年惠昕改订二卷十一门本。

这个惠昕真本是人间第二最古的《坛经》。

我在《坛经考》里，曾指出敦煌本慧能临终的"悬记"被契嵩用《曹溪大师别传》的悬记来改换了。今检此惠昕本的临终悬记，与敦煌本还相同。今抄此本的悬记，而校注敦煌本异文如下：

> 法海上座问曰：（敦煌本作"上座法海向前言"：）
>
> "和尚（敦煌本作"大师，大师"）去后，衣法当付何人？"师曰："吾于大梵寺说法，直至今日，抄录流行，名《法宝坛经记》，汝等守护，度诸众生，但依此说，是真正法。"（此段话，凡三十七字，敦煌本无。）师言："法海向前。（敦煌本无此六字；此处重提法海，可见添插的痕迹。敦煌本在下文悬记之前，有"法即付了，汝不须问"八字。）吾灭度后二十年间，邪法撩乱，惑我正宗，（敦煌本"年间"作"余年"，"正宗"作"宗旨"。）有一人出来，不惜身命，定于佛法，（敦煌本作"第佛教是非"。）竖立宗旨，即是吾（此下敦煌本有"正"字），法弘于河洛，此教大行。若非此人，（以上十二字，敦煌本无。）衣不合传。"

此条悬记，明指神会独力攻击北宗，竖立南宗宗旨的故事。（看《荷泽大师神会传》，页二五三—二五七，又页二七六—二八二。）此本添"弘于河洛，此教大行"，原意更明显了。契嵩不知道此段重要历史，妄依《曹溪大师别传》，改作如下的悬记：

> 吾去七十年，有二菩萨从东方来，一出家，一在家，同时兴化，建立吾宗，缔缉伽蓝，昌隆法嗣。（依明藏本，今本又都删去此条悬记了。）

此惠昕本还保存那明指神会的悬记，可证此本和敦煌本最接近，是未经契嵩妄改的古本。

试再举一个证据。敦煌本法海问：

> 此顿教法传受，从上以来，至今几代？

六祖答词，列举七佛以来四十代传法世系。今将敦煌本，惠昕此本，及明藏本的传法世系表示如下：

敦煌本	惠昕本	明藏本	附唐僧宗密所记世系
六佛	六佛	六佛	
7 释迦牟尼(第七)	释迦(第七)	释迦文佛	
8 大迦叶	迦叶	(1)迦叶	(1)迦叶
9 阿难	阿难	(2)阿难	(2)阿难
10 末田地	末田地		
11 商那和修	商那和修	(3)商那和修	(3)商那和修
12 优婆掬多	优婆掬多	(4)优婆掬多	(4)优婆掬多
13 提多迦	提多迦	(5)提多迦	(5)提多迦
		(6)弥遮迦	(6)弥遮迦
		(7)婆须蜜多	
14 佛陀难提	佛陀难提	(8)佛驮难提	(7)佛陀难提
15 佛陀蜜多	佛陀蜜多	(9)伏驮蜜多	(8)佛陀蜜多
16 胁比丘	胁比丘	(10)胁比丘	(9)胁比丘
17 富那奢	富那奢	(11)富那夜奢	(10)富那奢
18 马鸣	马鸣	(12)马鸣	(11)马鸣
19 毗罗长者	毗罗尊者	(13)迦毗摩罗	(12)毗罗尊者
20 龙树	龙树	(14)龙树	(13)龙树
21 迦那提婆	迦那提多	(15)迦那提婆	(14)迦那提婆
22 罗睺罗	罗睺罗多	(16)罗睺罗多	(15)罗睺罗
23 僧伽那提	僧伽那提	(17)僧伽难提	(16)僧伽难提
24 僧伽耶舍	僧伽耶舍	(18)伽耶舍多	(17)僧伽耶舍
25 鸠摩罗驮	鸠摩罗驮	(19)鸠摩罗多	(18)鸠摩罗多
26 阇耶多	阇夜多	(20)阇夜多	(19)阇夜多
27 婆修盘多	婆修槃头	(21)婆修槃头	(20)婆修槃陀
28 摩拿罗	摩拿罗	(22)摩拿罗	(21)摩奴罗
29 鹤勒那	鹤勒那	(23)鹤勒那	(22)鹤勒那夜遮
30 师子比丘	师子比丘	(24)师子比丘	(23)师子比丘
31 舍那婆斯	婆舍斯多	(25)婆舍斯多	(24)舍那婆斯
32 优婆掘	优婆掘多	(26)不如蜜多	(25)优婆掘
33 僧迦罗〔叉〕	婆须蜜多	(27)般若多罗	(26)婆修蜜
34 婆须蜜多	僧迦罗叉		(27)僧伽罗叉
35 菩提达摩	菩提达摩	(28)菩提达摩	(28)达摩多罗
36 惠可	同	(29)同	(29)同
37 僧璨	同	(30)同	(30)同
38 道信	同	(31)同	(31)同
39 弘忍	同	(32)同	(32)同
40 惠能	同	(33)同	(33)同

此表最可注意的是敦煌本的印度诸祖与惠昕本全同,所不同者只有两点:

(1)敦煌本的舍那婆斯(31),此本作婆舍斯多。

(2)煌敦本僧迦罗叉(33)与婆须蜜多(34),此本两人的次第互倒。证以宗密所记,敦煌本是误倒的。此本不误。

此可证此本尚未经契嵩的改窜。契嵩作《传法正宗记》,《传法

正宗论》，及《传法正宗定祖图》，于嘉祐六年(一〇六一)进上；次年(一〇六二)，奉仁宗旨，收入藏经内。他的重要改定，是

(1)改旧世系的第三十三人婆须蜜多为第七祖。

(2)删去旧世系的第三十二人优波掘多，因为他知道优波掘多即是前面的第十二代优婆掬多。

(3)删去旧世系的第三十四人僧迦罗叉，因为僧迦罗叉(即僧伽罗刹)的年代太分明了，不容易接上菩提达摩。契嵩自称根据僧祐的《出三藏记》所收的萨婆多部世系，而僧祐所记僧伽罗叉在第二十九，而弗若蜜多(契嵩的不若蜜多)在第四十九。所以他不能不删去僧伽罗叉了。(僧伽罗叉的年代，我曾考定为西历纪元二世纪的人；看《胡适文存三集》页四一二以下。)

(4)他删去了师子下面的四个人，改定为三人：

婆舍斯多(此是依惠昕本改的)

不如蜜多(此即《出三藏记》的弗若蜜多)

般若多罗(此即《出三藏记》的不若多罗)

(5)敦煌本与惠昕本皆无弥遮迦一人，而中唐宗密所传世系已有此名，大概唐人所传世系，或有末田地而无弥遮迦，或有弥遮迦而无末田地，不是契嵩添入的。

我从前疑心舍那婆斯之改为婆舍斯多，也是契嵩干的事。今见惠昕本已这样改了。舍那婆斯即是商那和修，他在僧祐《出三藏记》的萨婆多部世系表裏，列在第四，在末田地之下，优婆掬多之上，正当旧表之商那和修。故惠昕本已改为婆舍斯多。此名不见于唐人所传各表中，亦不见于日本所存各表中，大概是惠昕捏造的，而契嵩沿用此名。这更可证我上文说的契嵩所用“俗本”即是惠昕的二卷十一门本。

惠昕本虽已改换了舍那婆斯一名，但其余各祖都与敦煌本相同，这又可见此本之近古了。

但用此本与敦煌本比较，我们可以看出惠昕已有很大的改动，已有很多的增添了。上文引慧能临终的悬记，已可见惠昕增添了许多字句。惠昕自序说：

古本文繁；披览之徒，初忻后厌。

可见他不满意于古本。但他不曾说明他如何改动。看了“古本文繁”一句话，好像他的改定是删繁为简。试比较敦煌本与此本，便知此本比古本更繁，已有了后来添入的文字。但此本所增添的还不很多，不过两千字罢了。今试表《坛经》各本的字数，作一个比较：

(1)敦煌本　一二，〇〇〇字

(2)惠昕本　一四，〇〇〇字

(3)明藏本　二一，〇〇〇字

这可见惠昕加了不过二千字，而明藏本比敦煌本竟增加九千字了。这个比较表虽是约略的计算，已可见禅宗和尚妄改古书的大胆真可令人骇怪了。

我们试取一段，用这三本的文字作一个对勘表：

敦煌本	惠昕本	明藏本
大师欲更共议，见左右在傍边，大师更不言，遂发遣惠能，令随众作务。	大师更欲共惠能久语，且见徒众总在身边，乃令随众作务。惠能启和尚言：“弟子自心常生智慧，不离自性，即是福田。未审和尚教作何务？”五祖言：“这獦獠根性大利。汝更勿言，且去后院。”	五祖更欲与语，且见徒众总在左右，乃令随众作务。惠能曰：“惠能启和尚：弟子自心常生智慧，不离自性，即是福田。未审和尚教作何务？”祖云，“这獦獠根性大利。汝更勿言。著槽厂去。”惠能退至后院。
时有一行者遂差惠能于碓坊踏碓，八个余月。	有一行者差惠能破柴踏碓，八个余月。五祖一日忽见惠能，言：“吾思汝之见可用。恐有恶人害汝，遂不与汝言。知之否？”惠能言：“弟子亦知师意，不敢行至堂前，令人不觉。”	有一行者差惠能破柴踏碓，经八月余。祖一日忽见惠能曰：“吾思汝之见可用，恐有恶人害汝，遂不与汝言。汝知之否？”惠能曰：“弟子亦知师意，不敢行至堂前令人不觉。”

我们看这种对勘可知惠昕增添了许多很浅薄的禅宗滥调而契嵩以后多沿用他的改本。(明藏本即是契嵩改本,略有元朝和尚宗宝增入的部分。我另有考。)倘使我们不见敦煌古本与惠昕本,这种后世增改的痕迹就不容易考出了。

惠昕改动的地方,大致都是这样"添枝添叶"的增加。但他也有删节原本的地方,也有改换原本各部分的次第的地方。

惠昕增添的地方都是很不高明的;但他删去的地方都比原本好的多。如惠能的心偈,敦煌本有两首,惠昕本删并为一首。又如敦煌本惠能临终时,诵"先代五祖传衣付法颂",自达摩至惠能,六人各有一颂,又续作二颂,共八颂,都是很恶劣的偈颂。惠昕本只存达摩一颂,惠能一颂,共删去了六颂。这些地方,虽然都是改变古本面目,在文字技术上却是一进步。

他改变原本各部分的次第,是在惠能说法的部分。他论坐禅两段之后的各部分,此本与敦煌本的次第不同,比较如下:

敦煌本	惠昕本
(1)说自性三身佛 (2)发四弘誓愿 (3)说无相忏悔 (4)说无相三归依戒	(1)增添"传自性五分法身香"一段,凡二百十一字,为敦煌本所无。 (2)无相忏悔 (3)四弘誓愿 (4)无相三归依戒 (5)一体三身自性佛

这种改动,大概是因为惠昕添入了"传香"一大段,故移"忏悔"一段到前面去,又改移其他各段落,先传香,次忏悔,次发愿,次传无相戒,次说自性三身佛。这个顺序确是稍胜于原来的次第。后来各本都依惠昕改本。此又可证契嵩改本所用的本子是惠昕的改本。

最后,我们要指出惠昕本与敦煌本的跋尾的异同。敦煌本跋尾云:

> 此《坛经》，法海上座集。上座无常，付同学道际；道际无常，付门人悟真。悟真在岭南漕溪山法兴寺，见今传受此法。如付山法，须德（得）上根知，心信佛法，立大悲，持此经以为衣（依）承，于今不绝。

惠昕本跋尾云：

> 洎乎法海上座无常，以此经付嘱志道，志道付彼岸，彼岸付悟真，悟真付圆会，递代相传付嘱。一切万法不离自性中现也。

两本的传授如下表：

（敦煌本） 法海
↓
道际→悟真

（惠昕本） 法海→志道→彼岸→悟真→圆会

我们看了这两个不同的跋尾，可以作怎么样的解释呢？我想，我们可以得这样的结论：第一，敦煌本的祖本是很古的。这个祖本大概成于神会和尚未死之前。神会在滑台大云寺开始攻击神秀门下的大师，宣传慧能的"顿宗"教义，竖立"南宗"宗旨，是在慧能死（七一三）后二十余年内的事。此经内有此事的预言，故其制作至早当在开元（七一三——七四一）晚年，或天宝（七四二——七五五）初年。我们假定此经作于天宝年间神会在东京（洛阳）最活动的时代，（神会在东京当天宝四年至十二年，七四五——七五三。）约当西历七四五年。此经大概是神会做的，（详考见《荷泽大师神会传》，页二八二——二九〇）他自己不便出名，只好假托于一个已死了的同学法海；又说此本由法海传给同学道际，道际付门人悟真，"悟真在岭南漕溪山法兴寺，见今传受此法。"这就是说，当此祖本传写时，悟真还活着。法海与道际为同学，为慧能下一代；悟真为第二代。慧能死在七一三年，神会死在七六〇年。神会活了九十三岁，他尽可以和他的师侄悟真同时，——假定真有法海道际悟真三个和尚的话。敦煌本所记此本的传授不过两代三人，可见此本的祖本传写时还在神会的时代，可以算是最古本了。

第二，惠昕本所记传授，也有悟真，但排在第四；悟真之下还有一个圆会；悟真之上两个传人与敦煌本不同；这一点应该如何解释呢？我想，这也许是因为惠昕本的《坛经》传授世系也是惠昕妄改的。此本的跋尾之前，提到王维的碑铭，又提到"元和十一年（八一六）诏追谥曰大鉴禅师，事具刘禹锡碑。"这些事实都不是《坛经》最古本所能有的。王维作《能禅师碑铭》（《全唐文》卷三二七）是神会托他做的，碑文中有云：

> 弟子曰神会，遇师于晚景，闻道于中年。……虽末后供，乐最上乘。先师所明，有类献珠之愿；世人未识，犹多抱玉之悲。谓余知道，以颂见托。……

"犹多抱玉之悲"一句，可证此碑作在神会被御史卢弈弹劾，或已被贬逐的时候，（天宝十二年，七五三。）他已是八十多岁的老人了。此碑作于《坛经》已写成之后，所以敦煌本只说"韶州刺史韦据立碑，至今供养"，——其实并无此碑——而不曾提到王维的碑文：这是一证。王维碑内提起印宗法师讲《涅槃经》，慧能和他辩论，而《坛经》敦煌本不提此事：这是二证。碑文中说"则天太后孝和皇帝并敕书劝谕，征赴京城"，敦煌本也不提此事：这是三证。但惠昕改本却不但用了王维碑文，并且提到刘禹锡的碑文了，元和追谥已在慧能死后一百零几年，所以旧本里的两代三个《坛经》传人是不够的了。所以慧昕改了这个传经世系，从两代三人改为五代五人，可以够一百零几年了。我们可以推断惠昕所见的原本，其跋尾的传经人也只是法海道际悟真三个，悟真一名还可以保存他当时增改的痕迹。

总之，惠昕本虽然有了不少的增改，但不失为"去古未远"之本，我们因此可以考见今本《坛经》的哪些部分是北宋初年增改的，哪些部分是契嵩和契嵩以后的人增改的。

二十三，四，五夜改定稿。

第 一 集

卷 三

辨伪举例

——蒲松龄的生年考——

卢见曾的《国朝山左诗钞》卷四十五有蒲松龄小传，引张元的《蒲先生墓表》说：

卒年七十六。

张元的《墓表》全文，我那时没见着。鲁迅先生的《小说史略》根据《聊斋文集》附录的《墓表》，说蒲松龄至康熙辛卯始成岁贡生，越四年遂卒，年八十六(一六三〇——一七一五)。后来我见着上海中华图书馆石印本《聊斋文集》(以下省称"石印本")，果然有张元的《墓表》的全文，说他

以康熙五十四年正月二十二日(一七一五年二月二十五日)卒，享年八十有六。以本年葬村东之原。又十年，为雍正改元之三年(一七二五)，其孤将为碑以揭其行，而以文属余。以余于先生为同邑后进，且知先生之深也，乃不辞而为之文以表于墓。

张元于乾隆十七年(一七五二)作《渔洋感旧集》后序，自署"八十一岁老人"，是他生在康熙十一年(一六七二)，蒲先生死时，张元已四十四岁，作《墓表》时他已五十四岁了。他记蒲松龄死的年月日，决无不可信之理。

但《山左诗抄》引《墓表》作"卒年七十六"，道光《济南府志》(卷五四)也作"卒年七十六"。然而《聊斋文集》所录《墓表》却作"享年八十有六"。究竟是那一本是对的呢？

《山左诗抄》刻于乾隆戊寅(一七五八)，去张元之死(一七五六)不过两年。卢见曾刻《渔洋感旧集》，张元替他补各人的小传；《山左诗

抄》屡引张元所作的碑传，所以我们可以断定卢见曾所据的《蒲先生墓表》，必是张元的原本，应该是最可信的本子。因此，我相信“八十六”是“七十六”之误。从康熙五十四年(一七一五)上推七十六年，是崇祯十三年(一六四〇)庚辰。

去年十月我到北平，借得清华大学图书馆所藏的《聊斋全集》(以下省称“清华本”)，其中有《文集》四册，《诗集》两册。《诗集》中有《降辰哭母》诗，中有云：

> 老母呼我坐，大小绕身旁。……因言庚辰年，岁事似饥荒。尔年(尔字此本作“儿”，后见马立勋抄本作“尔”，尔年即是那一年。)于此日，诞汝在北房。……

庚辰正是崇祯十三年，可以证明七十六岁之说不误。

《文集》中有《述刘氏行实》一篇，是他的夫人的小传。刘孺人死于康熙癸巳(一七一三)，年七十一；她生于崇祯十六年(一六四三)，比蒲松龄小三岁。她死时，蒲松龄年七十四岁，《诗集》中有七十四岁的诗，次年七十五岁，有过妻墓的诗。以后就只有几首诗了，最末一首为《除夕》，仍有悼老妻的话，大概是七十五岁除夕的诗。《诗集》里没有七十五岁以后的诗。这也可证聊斋先生死时大概是七十六岁。

淄川马立勋先生(北大学生)不信七十六岁之说，他说，《聊斋诗集》里有“八十述怀”七律两首，诗中明明说“甲子重经又廿年”，他决不止七十六岁。此两诗不载于清华本，止见于石印本。

马君自己在淄川抄得一部《聊斋全集》(以下称“马本”)，其中的诗集里也没有这两首“八十述怀”诗。这一点使我很怀疑。

今年我又借了清华本，准备用此本来和马本和石印本互相参校，先请罗尔纲先生把三种《聊斋集》的文，诗，词的篇目列为一个对照表。罗君把这表写成之后，来对我说：“石印本的文和词，除了极少数之外，都是清华本和马本所收的。最奇怪的是石印本的诗，

共二百六十二首，没有一首是清华本和马本里面见过的。"这就使我更怀疑石印本的《聊斋诗集》了。

昨夜我取出了石印本的《聊斋诗集》，翻出了那两首"八十述怀"来细细研究。第一首全是泛泛的话，可以不论。第二首如下：

> 甲子重经又廿年，健全腰脚胜从前。论交差喜多名士，著录新成只短篇。春到东菑催力作，夏长北牖傲高眠。恬熙幸际承平日，与世无求便是仙。

我看出破绽来了，第五句有一条小注："淄东有薄田数十亩"。我笑道："这首诗是妄人假作的。蒲留仙决不会用"淄东"来注解"东菑！"

于是我又细细翻读全部诗集，看见集中有许多聊斋的朋友的姓名，如王渔洋、王西庄、袁宣四、李约庵、焦石虹、毕公权、毕怡庵、邱行素、张历友……等等，每人都注有名号，籍贯，科举年分，官阶，著作等等。这些人确都是聊斋的朋友，注的又这样详悉清楚，我如何能说这部诗集是假造的呢？

我看下去，又发见了两件极有力的证据，真把我吓倒了！第一件是两首"己未除夕"的诗，有"三万六千场过半"，"五十知非蘧伯玉"两句，都是五十岁的话。己未是康熙十八年(一六七九)。依七十六岁的说法，聊斋那时只有四十岁。如果他那年已五十岁，他应该是崇祯三年(一六三〇)生的，死时八十六岁。岂不是八十六岁之说对了吗？

还有一件证据，是一首用苏东坡《石鼓歌》韵的长诗，诗题是

> 戊寅仲夏，时明府将赴沂州任，同人以诗赠者皆用坡公《石鼓歌》韵，予辞不获，因亦勉成一首，并送毕韦仲之黔，刘乾庵入都，沈燕及往九江。

这个诗题已够吓人了。诗中又有一条小注，说

> 龄今年六十八矣。

戊寅是康熙三十七年(一六九八)。依七十六岁说，他只满了五十八岁。如果他那年满六十八岁了，那么，他的生年应该提早十年，死时

正是八十六岁了。

我看了这两条吓煞人的证据，很懊悔不该瞎疑心这部石印本诗集。我想，我的七十六岁说只好抛弃了。我请我家中住的胡鉴初先生（他正在研究蒲松龄的全部著作）来看这两条硬证，我说，“我认输了。”他也情愿承认八十六岁的说法了。

可是，清华本和马本的“降辰哭母”诗中说的生年在庚辰的话，又怎么讲呢？难道“庚辰”是庚午（一六三〇）之误吗？这一个字的证据，怎么能抵敌那石印本的许多证据呢？

我的心终不死，忽然想起了《聊斋文集》里那篇刘孺人的《行实》，——这是三种本子同有的。《行实》说：

> 孺人刘氏，……父季调，……生四女子，孺人其次也。初，松龄父处士公敏吾……嫡生男三，庶生男一，……松龄其第三子，十一岁未聘，（此依石印本。清华本及马本皆作“十余岁”。）闻刘公次女待字，媒通之。……遂文定焉。顺治乙未（一六五五）间，讹传朝廷将选良家子充掖庭，人情汹动。刘公……亦从众送女诣婿家，时年十三……

我看了这一段，又忍不住大笑了。我指给鉴初看，又翻开年表，我说：“刘孺人生于崇祯十六年（一六四三），是毫无可疑的。如果蒲松龄的生年要提早十岁，那么，他十一岁正当崇祯十三年（一六四〇），他的妻子还没有出世哩！她怎么会‘待字’呢？”

这一条新证据足够打倒石印本的那两条证据了。于是我对鉴初说：“石印本的诗集全是假造的，所以没有一首诗和清华本或马本相合。这位假造的人误信了那《墓表》的一个误字，深信聊斋活了八十六岁，所以假造那三首假诗，一首‘八十述怀’，一首‘己未除夕’，一首‘戊寅仲夏’。这个人真了不得。他做了二百六十二首假诗来哄骗世人；许多诗是空泛的拟古之作，如《拟陶靖节移居》，如《拟杜荀鹤宫怨》，那是不相干的。但他又查出了聊斋的一些朋友，

捏造了许多诗题，又加上了许多详细的注语，这些注语都好像有来历的，所以我们都被他瞒过了。”

鉴初还有点不相信。我说：“我要把这些姓字履历的注语的娘家，一条一条都查出来给你看。”我翻出一个诗题：

喜毕公权获解

注云：

毕名世持，淄川人，康熙十七年戊午解元。

我说，“这一条注，我记得清清楚楚是《聊斋志异》‘《马介甫》’一篇的注语。”我到书架上寻出一部《聊斋志异》来，翻开《马介甫》一篇，果然有这一条：

毕公权名世持淄川人，康熙戊午解元。

我又指一个诗题：

同毕怡庵绰然堂谈狐，时康熙二十一年腊月十九日夜也。

我说，“这个诗题也好像是《聊斋志异》上见过的。”鉴初和我两个人同翻《聊斋》，不到一会儿工夫，果然在《狐梦》一篇寻着了，原文是：

余友毕怡庵……

康熙二十一年腊月十九日，毕子与余抵足绰然堂，细述其异。

我又指一个诗题：

袁宣四得古瓶，诗以艳之。有序。

序文凡一百四十三字，叙北村甲乙二人淘井得二古瓶的始末，一瓶入张秀才家，一瓶归宣四。我说，“这篇序也像是抄《聊斋》的。”果然在卷十三寻得《古瓶》一篇，序文全是删节这一篇的。还有一条注，记袁宣四的履历，也被这位先生全采去作另一诗题的注语了。

不到一个半钟头，这石印本的诗题的注语差不多全在《聊斋志异》的注语里寻出来了。如李约庵和张历友的履历见于《志异》附录《淄川志》小传的注文，焦石虹的见于卷六《狐联》篇注，邱行素的见于卷十三《秦生》篇，张石年邑侯生祠事见于卷十三《王大》篇，“淄

川古八景”的八个诗题全见于卷十四的《山市》篇的注文。——前后共寻出了十条证据，我可以下判决书了。判决的主文是：

> 审得有不知名的文人，抄袭了《聊斋志异》的文字和注文，并依据了张元所作《蒲先生墓表》的误字，捏造了蒲松龄和他的朋友们倡和的诗若干首，并且混入许多浮泛的拟古诗歌，总共捏造了二百六十二首歪诗，冒充《聊斋诗集》，石印贩卖，诈欺取财，证据确凿。

这案判决时，已近半夜了，我们都去睡了。今天早起，我又检查《山左诗抄》，才知道这位“被告”不但熟读《聊斋志异》，并且还采用了一些别的材料。石印本《诗集》有一篇“《杖头钱》，同历友作”，并附录张历友的原作《杖头钱》，张诗收入《山左诗抄》的第四十三卷。石印本又有《赠历友》两绝句：

> 选政亲操日杜门，穷搜八代溯渊源。一编《肪截》传名著，《高士》同教两汉尊。
>
> 山左推君第一人，蒲轮空谷贱红尘。相嬉猿鹤轻轩冕，花落山房春复春。

诗后附注云：

> 历友学殖淹博，挥洒千言。同时诸前辈称为冠世之才，不虚也。试辄冠曹。时宫定山中丞为学使，以明经荐山左第一人，就京兆试，不遇，归而处崑峇山，不复出，杜门著书，有《八代诗选》，《班范肪》，《五代史肪截》，《两汉高士赞》，《崑峇山房集》等书，卓然可传。岂以名位之有无为轻重耶？

这一条注文，句句有来历，都见于《山左诗抄》卷四十三张笃庆(历友)的小传下的附录。自“宫定山中丞”以下到“杜门著书”，是抄唐豹严的《崑峇山人集》序；“学殖淹博，挥洒千言”，是用《渔洋诗话》；所著书目五种是全抄卢见曾的跋语；只是“《班范肪截》”一个书名截去了一个“截”字。我疑心“被告”曾见过《山左诗抄》的第四

十三卷的残本。

可是他决没有见着《山左诗抄》的全部。何以见得呢？《山左诗抄》卷四十五有蒲松龄的诗十一首。如果他见了此卷，他决不肯放过这十一首真诗。石印本《诗集》没有这十一首诗，可见他不曾见《山左诗抄》的全书。

我们现在可以推测“被告”为什么要捏造这部《聊斋诗集》。满清末年，上海国学扶轮社印出了一部《聊斋集》，其中有文，有词，而没有诗。民国以来，此书久已绝版了。大概“被告”见了这部扶轮社本，嫌他太少，就捏造了一部《诗集》，又加入了两册来历不明的《聊斋笔记》，材料增添了一倍，凑成了六册的《聊斋全集》，就成了一部定价两元的大书了。《文集》中的《志异自序》和《词集》中的《惜余春慢》也是从《聊斋志异》抄入的。笔记目录后有黄珽的附记，自称是聊斋的儿子东石的门人，在尘笈中得着太夫子的笔录，整理为两卷。笔记中的材料无可供考据的；聊斋生四子，长名箬有文名，不知是否字东石。

昨夜查《聊斋志异》时，我又寻得一条证据，证明聊斋七十六岁之说。《志异》卷十六有“折狱”两篇，皆记淄川知县费祎祉的事。费祎祉任淄川是顺治十五年（一六五八）到任的。聊斋自跋云：

> 我夫子有仁爱名，……方宰淄时，松裁弱冠，过蒙器许，而驽钝不才，竟以不舞之鹤为羊公辱。……

他生于崇祯十三年（一六四〇）到顺治十六年（一六五九）正是弱冠之年。这又可见八十六岁之说必不可信了。

我的结论是：

> 蒲松龄生于崇祯十三年庚辰（一六四〇），死于康熙五十四年乙未正月二十二日（一七一五年二月二十五日），享年七十六岁。

二十年九月五日。

《醒世姻缘传》考证

亚东图书馆标点重印的《醒世姻缘》，已排好六七年了；他们把清样本留在我家中，年年催我做序。我因为不曾考出这书的作者"西周生"是谁，所以六七年不能动手做这篇序。我很高兴，这几年之中，材料渐渐增添，到今天我居然可以放胆解答"《醒世姻缘》的作者是谁"的一个难题了。

这个难题的解答，经过了几许的波折，其中有大胆的假设，有耐心的搜求证据，终于得着我们认为满意的证实。这一段故事，我认为可以做思想方法的一个实例，所以我依这几年逐渐解答这问题的次序，详细写出来，给将来教授思想方法的人添一个有趣味的例子。正是：

鸳鸯绣取从君看，要把金针度与人。

一　我的假设

《醒世姻缘》刻本首卷有"西周生辑著，然藜子校定"两行字；又有一篇弁语，末尾写着：

环碧主人题

辛丑清和望后午夜醉中书

这都不能供给我们什么考据的材料。辛丑也不能定为那一个辛丑；我们又无从知道这篇弁语是著书人的自序，还是刻书人的手笔。

书中的事迹托始于明朝英宗正统年间，直到宪宗成化以后，都在十五世纪(约一四四〇——一五〇〇)。但我们看这部书里面的事实，

就可以知道这部书决不是明朝中期的作品。有几条证据：第一，书中屡次提到杨梅疮。我们知道杨梅疮是西洋人从美洲带回欧洲，又从欧洲流传到中国的。在中国进口的地方是广东，所以杨梅疮在这书里又叫做广东疮。哥仑布发见美洲在弘治五年(一四九二)，已在十五世纪的末年了；所以我们估计《醒世姻缘》应该是十七世纪的书，或是明末，或是清初，不会更早的了。第二，书中屡次提到《水浒传》《西游记》的典故，(如第八十七回的牛魔王夫人，地煞星、顾大嫂、孙二娘等；如第九十八回林冲、武松、卢俊义等)可见这书的著作在《水浒传》《西游记》的定本已很风行之后，这也应该在明末清初的时代了。

我为此事，曾去请教董绶金(康)孟心史(森)两位先生。孟先生曾给我一封长信，他主张此书大概是清初的作品。我后来推想杨梅疮推行到北方应该需时更久，所以我也倾向于这一说。

但西周生究竟是谁呢？这个问题的解决应该从那一点下手呢？我研究全书的内容，总觉得这部书的结构很像《聊斋志异》里的《江城》一篇。《醒世姻缘》的结构是一个两世的恶姻缘：

(一)前生

晁源射死了一只仙狐，又把狐皮剥了。他又宠爱他的妾珍哥，把他的妻计氏逼的上吊自杀。

(二)今生

晁源托生为狄希陈，死狐托生为他的妻薛素姐，计氏托生为他的妾童寄姐。狄希陈受他的妻妾的种种虐待，素姐的残暴凶悍更是惨无人理。后来幸得高僧胡无翳指出前生的因果，狄希陈念了一万遍《金刚经》，才得销除冤业。

作者在“引起”里指出这一条可怕的通则：

大怨大仇，势不能报，今世皆配为夫妻。

他又有诗道：

……名虽伉俪缘，实是冤家到。前生怀宿仇，撮合成显报。同床睡大虫，共枕栖强盗。此皆天使命，顺受两毋躁。

全书末回里，胡无翳对狄希陈说：

> 这是你前世里种下的深仇，今世做了你的浑家，叫你无处可逃，才好报复得茁实。如果解冤释恨，除非倚仗佛法，方可忏罪消灾。

我们试把这两个结构来比较《江城》的故事，就可以看出这两个故事是同样的。《江城》的故事是这样的：

（一）前生

一个士人误杀了一个长生鼠。

（二）今生

士人托生为高蕃，死鼠托生为樊江城，两人幼小时相恋爱，结婚后，江城忽变成奇悍，高蕃受了种种奇惨的虐待。后来他的母亲梦中见一位老人告诉她道："此是前世因，……今作恶报，不可以人力为也。每早起，虔心诵《观音咒》一百遍，必当有效。"高家父母都依梦中的话去行，两月余之后，江城果然悔悟了，竟成为贤妇人。

这两个故事太相同了，不能不使我注意。相同之点，可以列举出来作一张对照表：

	《醒世姻缘》	《江城》
(1)	狄希陈前生杀一只仙狐。	高蕃前生杀一只长生鼠。
(2)	仙狐托生为妻（素姐），凌虐狄生。	死鼠托生为妻（江城），凌虐高生。
(3)	素姐之父借住狄翁的房屋。	江城之父借住高翁的房屋。
(4)	素姐未嫁时性情良善，嫁后性情大变。	江城也是嫁后"反眼若不相识"。
(5)	素姐气死翁姑父母。	江城的父母也因气愤病死。
(6)	狄希陈的朋友相于廷因笑谑被素姐戏弄。	高生的朋友王子雅因笑谑被江城暗害。
(7)	高僧胡无翳指出前生因果。	老僧用水噀江城，指出她的前生。
(8)	狄希陈念《金刚经》一万遍，冤业才得销除。	高氏父母每日念《观音咒》一百遍，江城竟悔悟了。

《江城篇》有附论，说：

> 人生业果，饮啄必报。而惟果报之在房中者，如附骨之疽，其毒尤惨。

《醒世姻缘》的“引起”也说：

> 大怨大仇，势不能报，今世皆配为夫妻。……那夫妻之中，就如脖项上瘿袋一样，去了愈要伤命，留着大是苦人。日间无处可逃，夜间更是难受。……将一把累世不磨的钝刀在你颈上锯来锯去，教你零敲碎受。这等报复，岂不胜如那阎王的刀山剑树，碾捣磨挨，十八重阿鼻地狱？

这两段议论可算是同一个意思，不过古文翻成了白话罢了。

《醒世姻缘》的作者问题，好像大海里捞针，本来无可下手处。可是《江城》的故事使我得着一个下手的地点了。所以我在四五年前就提出一个假设的理论，说：

> 《醒世姻缘》和《聊斋志异》的《江城》篇太相像了，我们可以推测**《醒世姻缘》的作者也许就是《聊斋》的作者蒲松龄，也许是他的朋友**。

二 内证

我有了这个假设，就想设法证实他，或者否证他。不曾证实的假设，只是一种猜测，算不得定论。

证实的工作很困难。我在前几年只能用《聊斋志异》和《醒世姻缘》两部书作比较的研究，想寻出这些“内证”也有很值得注意的：

第一，《聊斋》的作者十分注意夫妇的问题，特别用气力描写悍妇的凶恶。这一点正是《醒世姻缘》最注意的问题。

《聊斋》《江城》篇附论说：

> 每见天下贤妇十之一，悍妇十之九，亦以见人世之能修善业者少也。

《醒世姻缘》也说：

但从古来贤妻不是容易遭着的，这也即如“王者兴，名世出”的道理一般。

《聊斋》写悍妇的故事有好几篇；《江城》之外，有《马介甫》篇（卷十）的尹氏，《孙生》篇（卷十四）的辛氏，《大男》篇（卷三）的申氏，《张诚》篇（卷二）的牛氏，《吕无病》篇（卷十二）的王氏，《锦瑟》篇（卷十二）的兰氏，《邵女》篇（卷七）的金氏。十几卷书里写了这么多的奇悍妇人，这还不够表示作者的特别注意这个问题吗？《聊斋》还有一篇《夜叉国》，（卷五）写一个母夜叉和人配合，生二子一女；后来一个儿子立了战功，封男爵，那位夜叉母亲也封夫人。附论说：

夜叉夫人，亦所罕闻。然细思之，亦不罕也。家家床头有个夜叉在。

最奇怪的是，人见了那位真夜叉虽然“无不战栗”，然而究竟因为她受的人类文明的薰染还不很深，她还够不上悍妇的资格。比起上面列举的各位太太们来，这位道地的母夜叉真可以算是一位贤德夫人了！

《醒世姻缘》和《聊斋志异》同样注意描写那些没有人理的悍妇，这一点使我更疑心两部书是同一个人做的。

第二，《醒世姻缘》的伟大，虽然不是《聊斋》的短篇所能比拟的，然而《聊斋》里的一些悍妇，好像都是薛素姐和童寄姐的草稿子，好像先有了这些炭画的小稿本——正面的几幅，背面的又几幅，工笔的几幅，写意的又几幅，——然后聚精会神，大笔淋漓，综合成《醒世姻缘》里的两幅伟大的写真。《聊斋》里的悍妇，一个一个都是具体而微的薛素姐、童寄姐，不过因为是古文的短篇，只写得一个小小的方面，不能描写的淋漓尽致。但有许多处的描写，实在太像《醒世姻缘》了，使我们不能认作偶然的巧合，使我们不能不认作稿本与定本的关系。

《聊斋志异》写悍妇，往往用“虚写”的法子，就是不详细写一个妇人凶悍的事实，只说她的丈夫忍受不住了，只好逃走躲开。如《大

男》篇写申氏，只说她“终日哓聒”，使她的丈夫“恒不聊生，忿怒亡去”。如《吕无病》篇写王天官的女儿的骄悍，只说她“数相斗阋”，她的丈夫“患苦之，……不能堪，托故之都，逃妇难也。”写丈夫“逃妇难”，正是用虚笔反映悍妇的可怕。在《锦瑟》篇里，作者更尽力运用这种虚写方法：王生的妻子兰氏骄悍极了，“常庸奴其夫”，王生有一次对她说：

所遭如此，不如死。

太太更生气了，就问他预备何时死，怎样死法，并且给他一条索，让他好去上吊。

王生忿投羹碗，败妇颡；生含愤出，自念良不如死，遂怀带入深壑，至丛树下，方择枝系带，……

他遇见鬼仙了。他刚入门，

有横流涌注，气类温泉。以手探之，热如沸汤，亦不知其深几许。疑即鬼神示以死所，遂踊身入，热透重衣，肤痛欲糜……

他极力爬抓，才得上岸，又

有猛犬暴出，龁衣败袜。

这些痛苦，他都不怕，他只怕回家。他对那女鬼说：

我愿服役，实不以有生为乐。

女鬼说：

吾家无他务，惟淘河，粪除，饲犬，负尸。作不如程，则割耳劓鼻，敲刖跻趾，君能之乎？

那位“求死郎”说，“能之”。但他

回首欲行，见尸横墙下，近视之，血肉狼籍。〔婢〕曰，“半日未负，已被狗咋。”即使生移去之。生有难色。婢曰，“君如不能，请仍归享安乐。”生不得已，负置秘处。

《锦瑟》一篇是最用气力的虚写法，但写丈夫这样冒死“逃妇难”，就可以使我们想像悍妇之苦真“胜如那阎王的刀山剑树，碾捣磨挨，十八重阿鼻地狱”。

但反面的虚写究竟不好懂，不如正面的实写。《聊斋》实写悍妇的罪恶，有《江城》，《邵女》，《马介甫》等篇。《邵女》篇的金氏的悍状是：

(1)虐待妾，一年而死。

(2)虐待妾林氏，逼她吊死。

(3)鞭妾邵女。“烧赤铁，烙女面，欲毁其容。又以针刺胁二十余下。”

丈夫娶妾，太太逞威，这还在情理之中，所以作者自己也说：

女子狡妒，天性然也，而为妾媵者又复炫美弄机以增其怒，呜呼，祸所由来矣。

《马介甫》篇写杨万石妻尹氏的悍状就比金氏更不近情理了。

(1)她“奇悍，少忤之，辄以鞭挞从事。”

(2)她的公公“年六十余而鳏，尹以齿奴隶数。杨与弟万钟常窃饵翁，不敢令妇知。颓然衣败絮，恐贻讪笑，不令见客。”

(3)妾王氏有妊五月，她知道了，剥了她的衣裳，痛打几顿，把胎打堕。

(4)她“唤万石跪受巾帼，操鞭逐出。……观者填溢。”马介甫拉住杨万石，替他解下女装，“万石耸身定息，如恐脱落。马强脱之，而坐立不安，犹惧以私脱加罪。”

(5)她要用厨刀在她丈夫的心口画几十下。

(6)她撕毁她公公的衣服，“批颊而摘翁髭”。

(7)她逼死她的小叔杨万钟。

(8)她逼嫁万钟之妻，虐待他的孤儿，日夜鞭打他。

(9)她虐待她公公，“翁不能堪，宵遁，至河南隶道士籍。万石亦不敢寻。”

这位杨尹氏可算是奇悍了。但那位高家江城的凶悍比她更来的奇怪。江城和高蕃本是小朋友，从小就相怜爱，高蕃执意要娶她为妻。结婚之后，她的脾气渐渐发作，“反眼若不相识”。她的悍状有这些：

(1)她鞭挞她丈夫,“逐出户,阖其扉。生嚼嚼门外,不敢叩关,抱膝宿檐下。”

(2)“其初长跪犹可以解。渐至屈膝无灵。”

(3)“抵触翁姑,不可言状。”

(4)“一日,生不堪挞楚,奔避父所。女横挞追入,竟即翁侧,捉而箠之,翁姑沸噪,略不顾瞻。挞至数十,始悻悻以去。”

(5)她的父母气愤不过,先后病死。

(6)她装作陶家妇,哄骗高蕃,试出了他的私情,捉他回家,“以针刺两股殆遍。乃卧以下床,醒则数骂之。……生日在兰麝之乡,如犴狴中人仰狱吏之尊也。”

(7)她恨她姊姊,带了木杵去,捶她一顿,打的她“齿落唇缺,遗矢溲便。”

(8)高生的同窗王子雅偶然嘲笑他,江城偷听得了,就暗中把巴豆下在汤里,使他大吐大泻,几乎病死。

(9)王子雅邀高生饮酒,招了妓女谢芳兰来陪酒,同座的人故意让她和高生并坐私语。江城扮了男子在邻座侦察,逼他回家,“伏受鞭扑。从此益禁锢之,吊庆皆绝。”

(10)她疑高生与婢女有私情,“以酒坛囊婢首而挞之。已而缚生及婢,以绣剪剪腹间肉,互补之。释缚令其自束。月余,补处竟合为一。”

(11)“江城每以白足踏饼,抛尘土中,叱生摭食之。”

(12)她夜间睡醒,令她丈夫捧进溺盆。

(13)她每“闻门外钲鼓,辄茁发出,憨态引眺,千人共指,不为怪。”“有老僧在门外宣佛果,观者如堵。女奔出,见人众无隙,命婢移行床,翘登其上。众目集视之,女为弗觉也者。”

这几篇的写法都是正面的实写。实写的是工笔细描,虚写的是写意传神。凡此诸篇,或正面,或反面,或虚写,或实写,都可以表见《聊斋志异》的作者用十分气力描写夫妇之间的苦痛。

《醒世姻缘》的作者正是十分用气力描写夫妇之间的苦痛。我们若用两部书里描写悍妇的详细节目来比较，就可以看出这两部书的描写方法很有相同之点；就可以看出《聊斋志异》的写法全都采用在《醒世姻缘》的后六十回里，只不过放大了，集中了，更细密了，更具体了，使人更觉得可怕了。

《醒世姻缘》里的描写，兼用虚实两种笔法。薛素姐和童寄姐的凶悍，都有详细的描写，凡《聊斋志异》里实写的悍状，几乎没有一件不曾被采入这部"悍妇大全"里去。(最明显的例外，只有《江城》篇里割肉互补一条。)我们不能逐条引证，只可举一些最明白的例子：

(1)江城的气死父母，忤逆翁姑，尹氏的虐待公公，在《醒世姻缘》里都写在素姐一人身上。狄翁因庇护儿子，被素姐气的风瘫，气的病死。有一次，她竟放火烧屋。婆婆气死在素姐手里。公公纳了妾，素姐怕妾生子，总想把公公阉割了。公公病危了，素姐日夜监视，不许他对家人说一句秘密话。素姐的父亲和嫡母也都被她气死。

(2)尹氏和江城的鞭挞丈夫，也都是素姐的家常便饭。江城用针遍刺丈夫的两股，金氏用针刺邵女的两胁。素姐把丈夫拴在床脚上，用纳鞋底的大针遍身扎刺。(第五十二回)有一次她用嘴咬丈夫的胳膊，咬下一大块肉，咬的他满地打滚。(第七十三回)这都不算重刑。有一次，她用一个大棒椎，关起门来打丈夫，打了六百四十棒椎，只剩一丝油气！(第九十五回)

(3)江城夜间要丈夫捧进溺盆，那也是狄希陈的孝顺工作。一天早起他忘了把溺盆端出去，挨了一顿臭骂，还被他老子教训他道："你可也是个不肯动手的人！你问娘，我不知替他端了多少溺盆子哩！你要早替他端出，为甚么惹他咒这们一顿？"(第五十九回)

(4)江城的丈夫每夜"如在犴狴之中，仰狱吏之尊"。狄希陈是常坐监的。半步宽的马桶间，一根绳子作界线，一幅门帘

作狱门,他就"条条贴贴的坐在地上,就如被张天师的符咒禁住了的一般,气也不敢声喘。"晚上还得"上柙",用麻绳捆在凳上。(第六十回)还得上"拶子",把双手拶在竹管做的拶指里,使界尺敲着两边。还得上火焰山,使烟薰他的两眼。(第六十三回)

(5)江城用脚踏饼,抛在尘土里,叫他丈夫拾去吃。素姐把丈夫关在监牢里,"连牢食也断了他的"。(第六十三回)

(6)《邵女》篇的金氏用烧红的烙铁,烙邵女的脸。素姐候狄希陈穿了吉服,把一熨斗的炭火尽数倒在他的衣领里,烧的他要死不活,脊梁上足够蒲扇一块胡焦稀烂。(第九十七回)

(7)金氏虐妾至死,江城也虐待婢女,尹氏也虐打有妊的妾,把胎打掉。童寄姐虐待小珍珠,逼她吊死。(第七十九至八十回)素姐也毒打小玉兰,虐待调羹母子。幸而她的丈夫不敢在家娶妾,娶的妾又比她更辣,所以在这一方面她的威风使不出来,只好把怨毒都结在丈夫身上,下了三次毒手,最后一次用箭把丈夫几乎射死。(第九十五至一百回)

(8)江城扮娼妇试探丈夫的私情,童寄姐也假装婢女小珍珠试探丈夫的私情。(第七十九回)这两件事的写法是一样的。

(9)《江城》篇的妓女谢芳兰一段,和《醒世姻缘》的妓女小娇春一段(第六十六回)的写法是一样的。《江城》篇写高生"颜色惨变,不遑告别,匆匆便去。"《醒世姻缘》里简直把这几句翻成了白话:

> 狄希陈唬的个脸弹子莹白的通长没了人色,忘了作别,披着衣裳,往外飞跑。

这样的字句相同,难道是偶然的巧合吗?这些例子,都可以供我们作比较的研究,都可以使我们相信《醒世姻缘》和《聊斋志异》有很密切的关系。

此外还有一个很可以注意的例子。《聊斋志异》卷十四有《孙生》篇,写一个辛氏女,嫁给孙生,初入门就不肯和丈夫同床,用种

种防卫的方法,使孙生不敢亲近她。一个多月之后,有人教他用酒醉的方法。

> 敬以酒煮乌头,置案上。入夜,孙酾别酒,独酌数觥而寝。如此三夕,妻终不饮。一夜,孙卧移时,视妻犹寂坐,孙故作鼾声。妻乃下榻,取酒煨炉上。既而满饮一杯,又复酌,约至半杯许,以其余仍纳壶中,拂榻遂寝。久之无声,而灯煌煌尚未灭也。疑其尚醒,故大呼"锡檠镕化矣!"妻不应。再呼,仍不应。……

孙生的方法和《醒世姻缘》第四十五回"薛素姐酒醉疏防"的一大段完全相同。

> 狄希陈假做睡着,渐渐的打起鼾睡来,其实眯缝了一双眼看她。只见素姐只道狄希陈果真睡着,叫小玉兰拿过那尊烧酒,剥着鸡子,喝茶锺酒,吃个鸡蛋,吃的甚是甜美。吃完了那一尊酒,方才和衣钻进被去。睡不多时,鼾鼾的睡着去了。狄希陈又等了一会,见他睡得更浓,还恐怕他是假装,扬说道:"这卓上冷,我待要床上睡去。"一谷碌坐起来,也不见他动弹。……

这种相同的写法,也不会是完全偶然的巧合罢?

三 第一次证实

我有了这个大假设,到处寻求证据。但总寻不着有力的证据。民国十八年,我回到北京,买了一部邓文如先生(之诚)的《骨董琐记》,在第七卷里见着一条"蒲留仙",其文如下:

> 《聊斋志异》,乾隆三十一年莱阳赵起杲守睦州,以稿本授鲍以文廷博刊行。余蓉裳集时客于赵,为之校雠是正焉。鲍以文云:留仙尚有《醒世姻缘》小说,实有所指。书成为其家所讦,至褫其衿。易箦时自知后身即平阳徐崑,字后山,登乡榜,撰

《柳崖外编》。乾隆庚子其孙某所述如此。……

我看了这一条，高兴的直跳起来。但我细细读了这一段文字，又不免感觉失望。邓文如先生引的鲍廷博的话，究竟到那一句为止呢？鲍廷博的话见于何书呢？“其孙某”是蒲留仙的孙子，还是徐崑的孙子呢？邓先生此条文字的眉目不清，容易使人误读误解。即如此条所记“易箦时自知后身为平阳徐崑”一节，完全出于后人的傅说，只是一种神话，全无根据。聊斋临死时并无“自知后身为平阳徐崑”的事。乾隆晚年有个妄人徐崑，字后山，摹仿《聊斋志异》的短篇文字，做了一部《柳崖外编》，自称为蒲留仙的后身。《柳崖外编》有一篇博陵李金枝的序，年代为乾隆五十六年辛亥(一七九一)，李金枝自称“时年八十有二”，序中说徐崑是蒲留仙的后身，捏造出一大串神话。但李金枝自称“忆余少师蒲柳泉先生，柳泉殁，汩然无所向”。殊不知蒲留仙死在康熙五十四年(一七一五)，见于张元所作《蒲留仙墓表》。从康熙五十四年到乾隆五十六年，凡七十六年，蒲留仙死时，李金枝只有六岁，那能做他的弟子，又那能“汩然无所向”呢！此种神话不值得一笑，也会混人邓先生的札记中，又好像是鲍廷博说的，又好像是“乾隆庚子其孙某所述如此”，真叫人莫名其妙了。

我当时读了这段札记，就托合肥阚霍初先生(铎)去问邓文如先生究竟鲍廷博的话是出于何书，有何根据。邓先生回信说是听见缪荃孙说的。后来孙楷第先生又去当面问过邓先生，邓先生说鲍廷博的话是缪荃孙亲听见丁晏说的，曾记在缪先生的《云自在龛笔记》的稿本里，但这部稿本已不可见了。

丁晏和缪荃孙都是一代的大学者，他们的记载应该可以相信。只可惜邓文如先生当日太疏忽了一点，不曾把缪荃孙的笔记原文全抄下来。我对于此条记载虽然不很满意，但我承认鲍廷博的话，是一个极重要的证据。因为鲍廷博决不会像我这样从《醒世姻缘》和《聊斋志异》的内容上去推想蒲留仙为《醒世姻缘》的作者，他当时既从莱阳赵家得着《聊斋》的稿本，他也许从赵家得着关于《醒世

姻缘》的传说。鲍刻《聊斋》,已在蒲留仙死后五十年之后,这个传说已不完全可信了。如说"书成为其家所讦,至褫其衿",是不可信的。蒲留仙是一个老秀才,到他七十二岁时才补岁贡生,(见《淄川县志》)决没有被革去秀才衣衿的事。但当时鲍廷博听见的传说必是从山东传来的,虽有小小讹误,还可证实当时确有人知道《醒世姻缘》是蒲松龄做的。

我凭空设想的一个推论,在几年之后,居然得着这样一条古传说的证明,我不能不感谢邓文如先生的帮助了。

四 孙楷第先生的证据

十九年的夏天,我又到了北平,在中海见着孙楷第先生;我知道他是最研究小说的掌故的,就请他帮我搜查关于《醒世姻缘》的材料。隔了几个月,孙楷第先生寄给我一封长信,报告他研究的结果。他的长信的全文,读者可以参看。他的方法是用《醒世姻缘》所记的地理,灾祥,人物三项,来和济南府属各县的地志参互比较,证明

(1)书中的地理实是章邱、淄川两县。

(2)著书的时代在崇祯康熙时,至早不得过崇祯。

(3)作者似是蒲留仙,否则也必是明清之间的章邱人或淄川人。

孙先生证明书中的绣江县即是章邱,证据确凿,毫无可疑。他在人物的考证,指出书中三十一回所记的救荒好官李粹然是实有的人物,书中说他是河南河内人,丙辰进士,都是事实。这也是很重要的发现。他又特别注意书中第二十七,第二十九,第三十一回记载的种种灾异。他用《济南府志》,《淄川县志》,《章邱县志》的灾祥部来比较,断定书中所记水旱灾荒大都是崇祯康熙年间淄川的实事。

这时候,我和孙先生都不曾见着蒲松龄的全集。后来我们见了

《聊斋文集》的几种本子，读了集中纪灾的诗和几篇纪载康熙四十二、三年淄川灾荒的文字，更相信孙先生的方法是很有见识的。我试举一个例，可以补充孙先生的研究。《聊斋文集》有《纪灾前编》，记康熙四十二年的淄川灾情，开篇就说：

> 癸未（一七〇三）四月天雨，二麦歉收。五月二十四日甲子，雨竟日，自此霪霖不休，农苦不得耨，草迷疆界，与稼争雄长。六月十九日始晴，遂不复雨。低田水没胫，久晴不涸，经烈日，汤若煮，禾以尽槁。高田差耐潦，然多蜚，蜚奇臭，族集禾穉。……禾被嗜，以枯以秕，藾尽臭，牛马不食。……

此次因官不肯报灾，所以"淄未成灾"，不见于《淄川县志》，所以孙楷第先生也不曾记录。但这一段纪灾的文字颇和《醒世姻缘》的考证有关系。《醒世姻缘》第九十回记成化十四年武城县的灾情如下：

> ……谁知到了四月二十前后，麦有七八分将熟的光景，可可的甲子日下起雨来，整日的无夜无明，倾盆如注，一连七八日不住点。刚得住，住不多一时，从新又下。……只因淫雨不晴，将四乡的麦子连秸带穗弄得稀烂，臭不可当。

这两处写灾情，都注重"甲子日"的大雨，这不是偶然的。我们可以推想两处的纪载是出于蒲松龄一个人的手笔。又可以推想《醒世姻缘》第九十回记的灾情，是康熙四十二、三年的淄川灾情。这不但可以考证此书的作者，又可以考见此书的著作到康熙四十二、三年（一七〇三—四）——蒲松龄六十四、五岁时——还没有完成。这是很重要的一个证据。

五 《聊斋》的白话韵文的发现

当这个时候，我的朋友们对于我的假设最怀疑的一点就是：《聊斋志异》的古文作者是不是写得出《醒世姻缘》那样生动白描的俗话文学？这个问题若没有圆满的解答，我的假设还算不得已证实

了。

民国十八年，北平朴社印出了一册《聊斋白话韵文》，是淄川马立勋先生从淄川一个亲戚家得来的。这一册共有六篇鼓词：

一、《问天词》

二、《东郭外传》

三、《逃学传》

四、《学究自嘲》

五、《除日祭穷神文》

六、《穷神答文》

我看了这些白话的鼓词，高兴极了，因为这些鼓词使我们知道蒲松龄能做极好的白话文学。这六篇之中，最妙的是《东郭外传》，演唱《孟子》"齐人有一妻一妾"一章，我抄写一两段在这里：

> 这妇人们是极好哄的。听了这话，把个齐妇喜的是心花俱开，说道：
>
> "好！你竟有这样朋友！人生在世，不过是个虚脸；家里的好歹，谁家见来？属驴屎弹子的，全凭外面光。咱家里虽然是没有甚么嗹，那众位老爷们全凭俱合你相与，别人谁还不奉承呢？可知人不在富贵，全在创！创出汉子来，就是汉子。"
>
> 齐人说：
>
> "自然么！这富贵人家的酒食，岂是容易给人吃的？全在有点长处，弄到他那拐窝里，才中用。我不才，行动款段段的，言语文番番的，这就是创百家门子抓鳖钩子呢。所以这城里的乡官打上螺来的合咱相与。一见面，高拱手，短作揖，你兄我弟，实在大弄天下之脸！那些黎民小户，也有大些老毂搬的，究竟是'狗啃骨头干咽沫'，如何上的堆呢？"

单这两段散文的说白，已可以表现那诙谐的风趣，活现的土白，都和《醒世姻缘》的风格最接近。

马立勋先生在《聊斋白话韵文》的序文里曾说，他还有三篇曲

词，不幸失落了。我去年到北平，见着马先生，才知道他又搜得了十一种的聊斋遗著，其中一种《墙头记》长篇鼓词，他已在《新晨报》上发表了。承他的好意，这十一种我都读了，目录如下：

七、《和先生搅馆》

八、《俊夜叉曲》

以上两种和前六种同为短篇鼓词。

九、《墙头记》(长篇鼓词。)

十、《幸云曲》(长篇鼓词，写正德皇帝嫖院的故事。)

十一、《蓬莱宴》(长篇鼓词，写吴彩鸾写韵事。)

十二、《寒森曲》(《聊斋·商三官》故事。)

十三、《慈悲曲》(《聊斋·张诚》故事。)

十四、《姑妇曲》(《聊斋·珊瑚》故事。)

十五、《翻魇殃》(《聊斋·仇大娘》故事。)

十六、《富贵神仙》(《聊斋·张鸿渐》故事。)

十七、《禳妒咒》(《聊斋·江城》故事。)

济南王培荀的《乡园忆·旧录》曾说：

蒲柳泉先生……就所作《志异》中择《珊瑚》，《张诚》，《江城》，编为小曲，演为传奇，使老妪可解，最足感人。

王培荀自序在道光乙巳(一八四五)，他在当时已知道蒲松龄有这几种“老妪可解”的小曲与传奇了。这几种之中，《江城》一种(《禳妒咒》)是纯粹对话体的戏剧；其余各种都是鼓词。所以王培荀说，“编为小曲，演为传奇”，是很正确的。

这些曲本之中，《江城》独是戏剧体，这也可见作者特别看重这个悍妇故事。全书共分三十三回，约有七万字。《江城》故事的原文只有二千九百字，演成了戏曲，就拉长了二十四倍了。在“开场”一回里，作者极力演说老婆是该怕的：

〔《山坡羊》〕

不怕天，不怕地，单单怕那“秋胡戏”。性子发了要杀人，进

了屋门没了气。尽他作精尽他制，放不出个狗臭屁。顶尖汉子全不济，这里使不的钱合势。

杀了人，放了火，十万银子包里裹，一直送到抚院堂，情管即时开了锁。惟独娘子起了火，没处藏，没处躲，这个衙门罢了我！……

他说一个大将军戚继光怕老婆的故事，唱道：

〔《皂罗袍》〕

戚将军忽然反叛，一声声叫杀连天，进去家门气不全，到房中不觉声音变，莺声一口，跪倒床前。——那软弱书生越发看的见！

这已可见蒲松龄的诙谐风趣了。全部剧本的情节是依照《聊斋志异》的故事编排的，事实的次序，人物的姓名，几乎完全没有改动。但因为体裁自由多了，篇幅阔大多了，文体活泼多了，所以《禳妒咒》曲本中，有许多绝妙的文字，是原来的古文短篇万不能有的。如高生见了江城，交换了汗巾，回家要娶她，他的父母不肯，他就病了。古文故事只有“生闻之，闷然嗌不容粒”九个字，曲本里就大不同了：

〔长命拄杖上云〕

腰为相思瘦，带围长一指。

若不得江城，此生惟一死。

〔白〕自从见了江城，觉着这三魂出窍，好一似身在半空。那不体情的爷娘，又嫌他贫贱。这两日酒饭不能下咽，难道说就死了罢？

〔《还乡韵》〕好难害的相思病！也不是痒痒，也不是疼。这口说不出那里的症，情可是大家的情。——怎么丢些相思，叫俺自家哼！那茶不知是嗄味，那饭也是腥。颠颠倒倒，睡里是江城，梦里也是江城。江城呀，我为你送了残生命！

剧中第十五回“装妓”，是演江城假装陶家妇，黑夜里去哄骗她的丈

夫，高生点灯一照，才知道是江城：

〔点起灯来一照，唬了一跌，把灯吊在地下。江城说〕这来见了你那可意人儿，怎么不看了？〔公子跪下说〕我再不敢了。〔江城说〕你就没怎敢罢呢！

〔虾蟆曲〕哄我自家日日受孤单，你可给人家夜夜做心肝！（强人呀）只说我不好，只说我不贤！不看你那般，只看你这般，没人打骂，你就上天！（强人呀）你那床上吱吱呀呀，好不喜欢！过来，跟了我去，不许你在没人处胡做！

〔前腔〕我只是要你合我在那里罗，我可又不曾叫你下油锅。（强人呀）俺漫去搜罗，你漫去快活，今日弄出这个，明日弄出那个：——这样可恨，气杀阎罗！（强人呀）俺也叫人家“哥哥呀哥哥”，你心下如何！

这样的干脆漂亮的曲词，在明清文人的传奇里绝不多见，在聊斋的曲本里几乎每页都可以见着。蒲松龄有了这十几种曲本，即使没有那更伟大的《醒世姻缘》小说，他在中国的活文学史上也就可以占一席最高的地位了。

六　从《聊斋》的白话曲词里证明《醒世姻缘》的作者

这十几部白话曲词，固然可以证明蒲松龄是能够著作白话文学的了。但是，我们要问，我们能从这些曲词里寻出文字学上的证据来证明这些曲词和《醒世姻缘》是同一个人的作品吗？

这种文字学上的考证是很困难的，但我在初见《聊斋白话韵文》六种时，就想试做这种比较的研究。当时因为那六种短篇的材料太少，所以我不敢下手。后来见了那十七种的曲词全文，字数不下三四十万，我就决定要做这种研究。

这种研究的方法是要把《醒世姻缘》里最特别的土话列举出来

做为标准，然后去看那些《聊斋》曲本里有没有同样的土话：如有同样的土话，意义是不是相同，用法是不是相同。

这种研究方法用在别种普通文学书上，是不很可靠的。因为两种书里文字上的相同也许是彼此互相抄袭模仿。例如元曲里用“兀的不”，明人清人作曲子也会用“兀的不”。又如《水浒传》用“唱喏”“剪拂”，后人作小说也会套用“唱喏”“剪拂”。但是，这种危险在《醒世姻缘》的研究里是不会发生的。第一，《醒世姻缘》用的是一种最特别的土话，别处人都看不懂，所以坊间的翻印本往往任意删改了。看不懂的土话，决不会有人模仿。若有人模仿沿用，必定要闹笑话。（例如《晋书》用的土话“宁馨”“阿堵”，后人沿用都是大错的。）第二，《醒世姻缘》不是很著名的小说，不会有人模仿书中的土话。第三，聊斋的白话韵文都是未刻的旧写本，决没有人先预料到某年某月有个某人要用他们来考证《醒世姻缘》，就先模仿《醒世姻缘》的土话，做出这些绝妙曲文来等候我们的考证。第四，聊斋的白话文学被埋没了二百多年，决不会有人模仿聊斋的未刻曲文里的土话来做一部长篇的小说。

所以我们如果能够寻出《醒世姻缘》和聊斋的白话曲词有文字学上的关系；如果这部小说的特别土话，别处人不能懂，别的书里见不着，而独独在聊斋的白话曲文里发见出了同样的字句和同样的用法，——那么，我们很可以断定这部小说和那些曲文是出于一个作者的手笔了。

今年我的朋友胡鉴初先生住在我家中，重新校读《醒世姻缘》的标点本，同时又校读那十几种的聊斋白话曲文。他是最细心的人，所以我劝他注意这些书里的特别土话。有许多奇特的土话，很不容易懂，只好用归纳的方法，把同类的例子全列举出来，比较着研究，方才可以确定他们的意义。鉴初先从《醒世姻缘》里搜求这样的例子，然后从那些白话曲文里寻求有无相同的例子。这方法一面可以归纳出这些奇怪土话的意义，一面又可以同时试探这部小说

和那些曲文有没有关系。

我从鉴初的笔记里摘出这些最有趣又最惊人的例子：

【例一】"待中"(快要)

(《醒世姻缘》)(例子太多，略举五条)

(1)天又待中下雨。(四十一回，页4)

(2)爹待中往坡里看着耕回地来，娘待中也络出两个越子来了。(四五，5)

(3)这是五更么？待中大饭时了。(四五，6)

(4)大嫂把小玉兰丫头待中打死了。(四八，9)

(5)没人帮着你咬人，人也待中不怕你了。(五三，15)

(《幸云曲》)

(1)那客来到家，急敢濕净了茶壶，那客待中去了。

(2)就待中入阁了。

(3)待中死矣，还挣甚么命！

(《慈悲曲》)

不必找他，他待终来家吃晌饭哩。

(《禳妒咒》)

我若是通你通呵，你待中恼了。(九回)

【例二】"中"(好)

(《醒世姻缘》)(例子太多，仅挑了三条)

(1)叫小厮们外边流水端果子咸菜，中上座了。(二一，19)

(2)做中了饭没做？中了拿来吃。(四十，16)

(3)掏量着，中睡觉的时节才进屋里去。(五八，9)

(《东郭外传》)

单说他小婆子在家里，做中了饭，把眼把眼的等候消息。

(《姑妇曲》)

中了饭，二成端给他吃了。

【例三】 "魔驼"(迟延)

(《醒世姻缘》)

你们休只管魔驼。中收拾做晌后的饭,怕短工子散的早。(十九,10)

(《墙头记》)

我这里没做你的饭。磨陀会子饥困了,安心又把饭碗端。

(《翻魇殃》)

你从此疾忙回去罢,休只顾在外头魔陀。

【例四】“出上”(拼得)

(《醒世姻缘》)

(1)汪为露发作道:“你也休要去会试,我合你到京中棋盘街上,礼部门前,我出上这个老秀才,你出上你的小举人,我们大家了当!”(一五,17)

(2)程大姐道:“我也不加炉火,不使上钢,出上我这两片不济的皮,不止你郝尼仁一个,……你其余的十几个人,一个个的齐来,……我只吃了一个的亏,也算我输!”(七三,8)

(《墙头记》)

李氏说:“呸,放屁!俺庄里多少好汉子,那里找着你爹并骨!”

张大笑道:“出上你拣那好的并去!”

(《寒森曲》)

大不然人已死了,还觉哩么?出上就抬了去!

(《幸云曲》)

(1)没有金钱,出上我就不叫他。

(2)也只说有名无实,出上他不嫖就是了。

(3)是皇帝不是皇帝,出上就依他说。

(《姑妇曲》)

好合歹难出口,出上个不说话。

(《禳妒咒》)

过了门两家不好，出上俺再不上门。(五回)

【例五】"探业"(孙楷第先生说是"安分"。)

(《醒世姻缘》)

你要不十分探业，我当臭屎似的丢着你；你穿衣，我不管；你吃饭，我也不管；汉子不许离我一步：这是第二等的相处。(九五，3)

(《墙头记》)

天不教我死了！这肚子又不探业，这不是天还不曾晌午，早晨吃了两碗糊突，两泡尿已是溺去了，好饿的紧！

【例六】"流水"(马上，一口气)

(《醒世姻缘》)

不长进的孽种，不流水起来往学里去，你看我掀了被子，趁着光定(腚—臀)上打顿鞋子给你。(三三，19)

(《寒森曲》)

那驴夫只当还要掀，恐防跌着，流水抱下驴来。

(《墙头记》)

好歪货，不流水快走，再近前恶心的我慌。

(《姑妇曲》)

一个拿着锨，一个抗着镢，流水先去刨去。

(《富贵神仙》)

谁与我劝劝打更人，也叫他行点好，流水打更打尽。

(《翻魇殃》)

大姐见他吐了血，流水应承着。

(《禳妒咒》)

咱流水走罢，我还待家里等我那老相厚的哩。(十四回)

【例七】"头信"，"投信"，"投性"(爽性，索性)

(《醒世姻缘》)

(1)咱头信很他一下，已(给)他个翻不得身。(十五，9)

(2)投信不消救他出来，叫他住在监里。(十八,6)

(3)放着这戌时极好，可不生下来，投性等十六日子时罢。(廿一,7)

(《幸云曲》)

这奴才们笑我，我头信妆一妆村给他们看看。

(《禳妒咒》)

割了头，碗那大小一个疤，投信我掘他妈的，要死就死，要活就活。(十四)

【例八】“善查”,“善茬”(好对付的人)

(《醒世姻缘》)

(1)那个主子一团性气，料得也不是个善查。(三九,7)

(2)咱那媳妇不是善茬儿，容他做这个？(七,6)(字典上“茬”字音槎，与查字同音。)

(3)大爷也拇量那老婆不是个善茬儿，故此叫相公替他上了谷价。(十,20)

(《富贵神仙》)

原来那方二相公也不是个善查。

(《慈悲曲》)

看着那赵家姑姑也不是善查。

【例九】“老獾叨”

(《醒世姻缘》)

(1)只是俺公公那老獾叨的咕咕哝哝，我受不的他琐碎。(六四,10)

(2)我咬了他下子，老獾儿叨的还嗔我咬了他儿。(七三,18)

(《墙头记》)

王银匠，老獾叨，合咱爹，久相交，头发根儿尽知道。

【例十】“扁”,“貶”(偷藏，暗藏)

(《醒世姻缘》)

(1)连那三成银子尽数扁在腰里。(七十,6)

(2)粮食留够吃的,其余的都粜了银钱,眨在腰里。(五三,17)

(《墙头记》)

老头子筋节的紧,我看他扁了那里去。

(《翻魇殃》)

果然着他粜一石,他就粜三石,大腰眨着钱去赌博。

【例十一】 "偏","谝"(夸耀)

(《醒世姻缘》)

这腊嘴养活了二三年,养活的好不熟化。情管在酒席上偏(原注"上声")拉,叫老公公知道,要的去了。(七十,12)

(《幸云曲》)

(1)这奴才不弹琵琶,光谝他的汗巾子,望我夸他。

(2)这奴才又谝他的扇子哩。

【例十二】 "乍"(狂)

(《醒世姻缘》)

素姐说:"小砍头的!我乍大了,你可叫我怎么一时间做小服低的?"(九八,17)

(《俊夜叉曲》)

老婆不要仔顾乍!

(《幸云曲》)

(1)跌了个仰不蹅,起不来,就地扒,王龙此时才不乍。

(2)秀才说话就恁么乍。

(《寒森曲》)

当堂说了几句话,歪子诈的头似筐,一心去告人命状。

【例十三】 "照","朝"(挡,招架)

(《醒世姻缘》)

(1)你又是个单身,照他这众人不过。(廿,1)

(2)我们有十来个人，手里又都有兵器，他总然就是个人，难道照不过他？(二八,8)

(3)要是中合他照，陈嫂子肯抄着手，陈哥肯关着门？(八九,15)

(《幸云曲》)

(1)不是我夸句海口，调嘴头也照住他了。

(2)宝客王龙朝不住，常往手里去夺车。

(《寒森曲》)

(1)你若不能把他朝，还得我去替你告。

(2)摸着嗓子只一刀，他还挣命把我照。

(《姑妇曲》)

你婆婆宜量甚么好！不照着他，他就乍了毛！

【例十四】 "长嗓黄"(嗓了喉咙)

(《醒世姻缘》)

(1)你两个是折了腿出不来呀，是长了嗓黄言语不的？(九四,16)

(2)不叫我去，你可也回我声话，这长嗓黄一般不言语就罢了么？(九七,14)

(《幸云曲》)

你好似长嗓黄，把个尸丢在床，不知你上那里撞。

胡鉴初先生举的例子还多着哩。但我想这十四组的例子，很够用了。

有人说，这些例子至多只可以证明《醒世姻缘》的作者是蒲松龄的同乡，未必就能证明《醒世姻缘》也是蒲松龄作的。

我不承认这个说法。大凡一个文人用文字把土话写下来时，遇着不常见于文字的话头，就随笔取同音的字写出来，在一个人的作品里，尚且往往有前后不一致的痕迹；今天用的字，明天记不清了，往往用上同音不同形的字。今天用了"王八"，明天也许用"忘八"；

今天用了“妈妈虎虎”，明天也许用“麻麻糊糊”；今天用“糊涂”，明天也许用“胡涂”，后天也许用“鹘突”。一个人还不容易做到前后一致，何况两个不同的作家的彼此一致呢？我们研究《醒世姻缘》里的一些特别土语，在这一部近百万字的大书里，也偶然有前后不一致的写法，如“待中”偶然写作“待终”；“魔驼”偶然写作“魔陀”。这都可见统一的困难。然而我们把这几十条最特别的例子合拢来看，我们可以看出这些土语的写法在《醒世姻缘》和那十几种聊斋曲文里都可以说是彼此一致的。最可注意的有两点：(一)最不好懂的奇特土话却有彼此最一致的写法，如“乍”，如“出上”，如“老獾叨”，如“长嗓黄”，如“探业”。(二)《醒世姻缘》里如有两三种不同的写法，聊斋曲文里也有两三种不同的写法，如《醒世姻缘》里“扁”或作“贬”，曲文里也有“扁”“贬”两种写法；如“醒世姻缘”里“头信”或作“投信”，或作“投性”，曲文里也有“头信”“投信”两种写法；如“醒世姻缘”里“遭子”(一会的意思，此例上文未举)或作“造子”，曲文里也有“遭子”和“嗓子”两种写法。这种彼此一致的写定土话，决不是偶然的，也决不是两个人彼此互相抄袭的，也决不是两个人同抄一种通行的土话文学的。偶然的暗合决不能解释这么多的例子的一致。一部不风行的小说和十几种未刻的曲文决没有彼此互相抄袭的可能。(在蒲松龄未死时，《醒世姻缘》大概还没有刻本；那么两组未刻的作品更没有互抄的可能了。)在蒲松龄以前，并没有淄川土话文学的通行作品，所以《醒世姻缘》和聊斋曲文的土话的写法决非同是根据已有的土话文学的。(我们试用那山东白话的《金瓶梅》来作比较的研究，就可以知道我们所举的例子没有一个是《金瓶梅》里有过的。)

把这些可能的结论都一一排除之后，我们不能不下这个结论：从《醒世姻缘》和聊斋的十几种曲文里的种种文字学上的证据看来，从这两组作品里的最奇特的土话的一致写法看来，我们可以断定《醒世姻缘》是蒲松龄的著作。

七　余　论

我在四五年前提出的一个大胆的假设，说《醒世姻缘》的作者也许就是蒲松龄，也许是他的朋友。几年来的证据都帮助我证明这书是蒲松龄作的。这些证据是：

(1)《醒世姻缘》写的悍妇和《聊斋志异》写的一些悍妇故事都很像有关系。尤其是《江城》篇的命意与布局都和《醒世姻缘》相符合。

(2)《骨董琐记》引鲍廷博(生一七二八—死一八一四)的话，说蒲留仙“尚有《醒世姻缘》小说，实有所指”。

(3)孙楷第先生用《济南府志》及淄川、章邱两县的县志来研究《醒世姻缘》的地理和灾荒，证明这部小说的作者必是淄川或章邱人，他的时代在崇祯与康熙之间。蒲松龄最合这些条件，他用章邱来写淄川，和吴敬梓在《儒林外史》里用天长五河来写全椒是同样的心理。

(4)新发见的聊斋白话曲本证明蒲松龄是能做写实的土话文学的作家。

(5)胡鉴初先生用聊斋的十几种曲本的特别土话来比较《醒世姻缘》里的特别土话，使我们能从文字学上断定《醒世姻缘》的作者必是蒲松龄。

这些证据，我认为很够的了。我们现在可以尝试推测蒲松龄著书的用意。

蒲松龄那样注意怕老婆的故事，那样卖力气叙述悍妇的故事，免不得叫人疑心他自己的结婚生活也许很不快乐，也许他自己就是吃过悍妇的苦痛的人。但我们现在读了他的妻子《刘孺人行实》，才知道她是一个贤惠妇人，他们的结婚生活是同甘苦的互助生活；他们结婚五十六年，她先死两年(一七一三)，聊斋先生不但给她作佳

传，还作了许多很悲恸的悼亡诗。诗中有云：

……分明荆布搴帏出，仿佛频呻入耳闻。五十六年琴瑟好，不图此夕顿离分。

又云：

烛影昏黄照旧帏，衰残病痛复谁知？伤心把践浇愁夜，苦忆连床说梦时。无可奈何人似槿，不能自已泪如丝。生平曾未开君箧，此日开来不忍窥。

又云：

迩来倍觉无生趣，死者方为快活人。

又有《过墓作》云：

……欲唤墓中人，班荆诉烦冤。百叩不一应，泪下如流泉。汝坟即我坟，胡乃先著鞭？只此眼前别，沉痛摧心肝。

又有诗云：

午睡初就枕，忽荆人入，见余而笑。急张目，则梦也。

一自长离归夜台，何曾一夜梦君来。忽然含笑搴帏入，赚我朦胧睡眼开。

这种老年的哀悼可以使我们相信他们夫妻之间的感情和好。

但《刘孺人行实》一篇也可以使我们知道蒲家门里确有一两位不贤的妇人，是聊斋先生少年时代亲自领略过的。《行实》说：

〔孺人〕入门最温谨，朴讷寡言，不及诸宛若慧黠，亦不似他者与姑勃谍也。太孺人谓其有赤子之心，颇加怜爱，到处逢人称道之。冢妇益恚，率娣姒若为党，疑姑有偏私，频侦察之。而太孺人素坦白，即庶子亦抚爱如一，无瑕可蹈也。然时以虚舟之触为姑罪，呶呶者竞长舌无已时。处士公曰，“此乌可久居哉！”乃析箸授田二十亩；时岁歉，荍五斗，粟三斗，杂器具。皆弃朽败，争完好者，而孺人嘿若痴。兄弟皆得夏屋，爨舍闲房皆具，松龄独异居，惟农场老屋三间，旷无四壁，小树丛丛，蓬蒿满之。孺人薙荆榛，觅佣作堵，假伯兄一白板扉，聊分外内；出

逢入者，则避扉后，俟入之乃出。……

这段文章写刘孺人的贤劳，同时也写出了聊斋先生的大嫂(冢妇)的可怕。这位大嫂大概已被她的小叔子搜进《醒世姻缘》里配享去了。

但蒲家的冢妇决不是江城和素姐的真身，因为聊斋先生曾留下一封书札，使我们知道素姐的真身是一位王家的太太。去年我得读三种本子的《聊斋文集》，一种是坊间的石印本，一种是清华大学藏的旧抄本，一种是马立勋先生抄本。清华本有一篇《与王鹿瞻》的书札，是很严厉的责备的话，全文如下：

> 客有传尊大人弥留旅邸者，兄未之闻耶！其人奔走相告，则亲兄爱兄之至者矣。谓兄必泫然而起，匍匐而行，信闻于帷房之中，履及于寝门之外。即属讹传，亦不敢必其为妄。何漠然而置之也！兄不能禁狮吼之逐翁，又不能如孤犊之从母，以致云水茫茫，莫可问讯，此千人之所共指，而所遭不淑，同人犹或谅之。若闻亲讣，犹俟棋终，则至爱者不能为兄讳矣。请速备材木之资，戴星而往，扶榇来归，虽已不可以对衾影，尚冀可以掩耳目。不然，迟之又久，则骸骨无存，肉葬虎狼，魂迷乡井，兴思及此，俯仰何以为人！闻君诸舅将有问罪之师，故敢漏言于君，乞早自图之。若俟公函一到，则恶名彰闻，永不齿于人世矣。涕泣相道，惟祈原宥不一。

这封信里可以看出王鹿瞻的妻子是一个很可怕的悍妇，闹的把他的父亲赶出门去，“云水茫茫，莫可问讯”，使他成为“千人之所共指”；有人来报说他父亲死在客中，他还不敢去奔丧；所以蒲松龄写这封极严厉的责问书，警告他将有“恶名彰闻，永不齿于人世”的危险。这位王鹿瞻明明是《马介甫》篇的杨万石的真身，也就是高蕃狄希陈的影子。

王鹿瞻的事实已不可考了，但我们知道他是蒲松龄的好朋友，他们都是郢中诗社的创始社员。《聊斋文集》(清华藏本与马氏抄本)有《郢中社序》云：

> 余与李子希梅寓居东郭，与王子鹿瞻，张子历友诸昆仲一埤埦之隔，故不时得相晤，晤时瀹茗倾谈，移晷乃散。因思良朋聚首，不可以清谈了之，约以燕集之馀晷作寄兴之生涯。聚固不以时限，诗亦不以格拘，成时共载一卷。遂以郢中名社。……

这样看来，王鹿瞻也是一个能做诗的文人，能和李尧臣(希梅)张笃庆(历友)蒲松龄一班名士往来倡和，决不像狄希陈那样不通的假秀才。大概他的文学地位近于《江城》篇的高蕃，逐父近於《马介甫》篇的杨万石，而怕老婆的秀才相公则是兼有高蕃、杨万石、狄希陈三位的共同资格了。

大概蒲松龄早年在自己家庭里已看饱了他家大嫂的悍样，已受够了她的恶气；后来又见了他的同社朋友王鹿瞻的夫人的奇悍情形，实在忍不住了，所以他发愤要替这几位奇悍的太太和她们压的不成人样的几个丈夫留下一点文学的记录。他主意已定，于是先打下了几幅炭画草稿，在他的古文《志异》里试写了一篇，又试一篇；虚写了几位，又实写了几位。他写下去，越写越进步了；不光是描写悍妇了，还想出一种理论上的解释来了。

我们试取《马介甫》，《邵女》，《江城》三篇来作比较。《马介甫》篇大概是为王鹿瞻的家事做的；一班淄川名士看着王鹿瞻怕老婆怕的把老子也赶跑了，他们气愤不过，纷纷议论这人家的怪事。于是蒲松龄想出这篇文章来，造出一个狐仙马介甫来做些大快人心的侠义行为，又把那悍妇改嫁给一个杀猪的，叫她受种种虐待。这班秀才先生看了这篇，都拍手叫痛快。但一位名士毕世持还不满足，说这篇文章太便宜了那位杨万石了，所以他又在末尾添上几行，把那位怕老婆的丈夫写的更不成个人样。这样一来，这班秀才相公们对于王鹿瞻家的“公愤”总算发泄了。

但蒲松龄先生还不满足，他想把这种事件当作一个社会问题看，想寻出一个意义来：为什么一个女人会变成这样穷凶极恶呢？为什么做丈夫的会忍受这样凶悍的待遇呢？这种怪现状有什么道

理可解释呢？这种苦痛有什么法子可救济呢？

《邵女》一篇就是小试的解释。在这一篇里，聊斋认定悍妒是命定的，是由于“宿报”的，是一点一滴都有报应的。如金氏虐杀两妾，都是“宿报”；她又虐待邵女，邵女无罪，故一切鞭挞之刑，以及一烙二十三针，都得一一抵偿。在邵女的方面，她懂得看相，自己知道“命薄”，所以情愿作妾，情愿受金氏的磨折，“聊以泄造化之怒耳”。这都是用命定和宿报之说来解释这个问题。

但《邵女》一篇的解释还不能叫读者满意。金氏杀两妾是“宿报”，宿报就不算犯罪了吗？邵女自知“命薄”，这是命定的；她却能用自由意志去受磨折，让金氏“烙断晦纹”，薄命就成了福相了。究竟人生福禄是在“命”呢？还是在“相”呢？邵女能不能自己烙断自己的晦纹呢？邵女命薄该受罪，那么，金氏虐待她有何罪过呢？岂不是替天行“命”吗？金氏替邵女烙断了晦纹，把薄命变成福命，又岂不是有功于她吗？为什么还得抵偿种种虐待呢？

《江城》一篇，就大不同了。作者似乎把这个问题想通澈了，索性只承认“宿报”一种解释。故《江城》的解释只是“此是前世因，今作恶报，不可以人力为也”。篇末结论云：

> 人生业果，饮啄必报。而惟果报之在房中者，如附骨之疽，其毒尤惨。
>
> 每见天下贤妇十之一，悍妇十之九，亦以见人世之能修善业者少也。

这竟是定下了一条普遍的原则，把人世一切夫妇的关系都归到了“果报”一个简单原则之内。这竟成了一种婚姻哲学了！

这个解释，姑且不论确不确，总算是最简单，最澈底，最容易叫人了解，所以可说是最满意的解释。蒲松龄自己也觉得很得意，所以他到了中年，又把那篇不满三千字的《江城》故事放大了二十四倍，演成了一部七万字的戏曲，题作《禳妒咒》。

他到了晚年，阅历深了，经验多了，更感觉这个夫妇问题的重

要,同时又更相信他的简单解释是唯一可能的解释,于是又把这个《江城》故事更放大了,在那绝大的人生画布上,用老练的大笔,大胆的钩勒,细致的描摹,写成了一部百万字的小说,题作《醒世姻缘传》,比那原来的古文短篇放大了三百三十倍!

他做《禳妒咒》时,还完全沿用《江城》故事,连故事里的人物姓名都完全不曾改动。但他改作《醒世姻缘》小说时,他因为书中有些地方的描写未免太细腻了,未免太穷形尽相了,所以他决心不用他的真姓名。他用了“西周生”的笔名,所以他不能不隐讳此书与《聊斋志异》的关系了。况且这书中把前后两世的故事都完全改作过了,也有重换人物姓名的必要。所以《江城》故事里的人物姓名一个也不存留了。

然而《江城》的故事,经过一番古文的写法,又经过一番白话戏曲的写法,和作者的关系太深了,作者就要忘了他,也忘不了。所以他把《江城》故事的人物改换姓名时,处处都留下一点彼此因袭的痕迹。试看:

> 江城姓樊,而《醒世姻缘》的主角是薛素姐,岂不是暗拆“樊素”的姓名?江城的丈夫名高蕃,而素姐的丈夫名狄希陈。狄希陈字友苏,固然是暗指苏东坡的朋友,那位怕老婆的陈季常;但“希陈”也许原来是因高蕃而想到陈蕃哩。
>
> 高蕃的父亲名高仲鸿。而狄希陈的父亲名狄宾梁,岂不是暗拆“梁鸿”的姓名呢?
>
> 高蕃恋一妓女,名谢芳兰,而狄希陈最初恋爱的妓女名孙兰姬,似乎也不无关系。

《江城》故事里的人物,有姓名的只有五个,(其一为王子雅)而四个都像和《醒世姻缘》里相当的人物有因袭演变的关系,这也许不全是偶然的巧合,也许都是由于心理上一种很自然的联想吧?

《醒世姻缘》的人物虽然改了姓名,换了籍贯,然而这部大书的全部结构仍旧和那短篇的《江城》故事是一样的,也完全建筑在同

样一个理论之上。江城的奇悍是由于前世因，素姐的奇悍也是由于前世因。在两书里，这种前世冤业同是无法躲避的，是不能挽救的，只有祈求佛力可以解除。《醒世姻缘》的引起里说：

> 这都尽是前生前世的事，冥冥中暗暗造就，定盘星半点不差。（参看本文第一节）。

这是多么简单的一个宗教信仰！然而这位伟大的蒲松龄，从中年到晚年，终不能抛弃这个迷信，始终认定这个简单的信仰可以满意的解答一切美满的姻缘和怨毒的家庭。那些和好的夫妻都是

> 前世中或是同心合意的朋友，或是恩爱相合的知己，或是义侠来报我之恩，或是负逋来偿我之债，或前生原是夫妻，或异世本来兄弟。

那些仇恨的夫妻都是因为

> 前世中以强欺弱，弱者饮恨吞声；以众暴寡，寡者莫敢谁何；或设计以图财，或使奸而陷命；大怨大仇，势不能报，今世皆配为夫妇。

这个根本见解，我们生在二百多年后的人不应该讪笑他，也不应该责怪他。我们应该保持历史演化的眼光，认清时代思潮的绝大势力；无论多么伟大的人物，总不能完全跳出他那时代的思想信仰的影响。何况蒲松龄本来不是一个有特别见识的思想家呢？

蒲松龄（生于一六四〇，死于一七一五）虽有绝高的文学天才，只是一个很平凡的思想家。他的《聊斋志异自序》里曾说他自己“三生石上，颇悟前因”，因为，他说：

> 松悬弧时，先大人梦一病瘠瞿昙偏袒入室，药膏如钱，圆贴乳际。寤而松生，果符墨志。且也少羸多病，长命不犹；门庭之栖止则冷淡如僧，笔墨之耕耘则萧条似钵。每搔首自念，毋亦面壁人果是吾前生耶？

他自信是一个和尚来投生的，所以他虽是儒生，却深信佛法，尤其相信业报之说，和念佛解除灾怨之说。一部《聊斋志异》里，说鬼谈

狐，说仙谈佛，无非是要证明业报为实有，佛力为无边而已。难怪他对于夫妇问题也用果报来解释了。

其实**《醒世姻缘》的最大弱点正在这个果报的解释**。这一部大规模的小说，在结构上全靠这个两世业报的观念做线索，把两个很可以独立的故事硬拉成一块，结果是两败俱伤。其实晁狄两家的故事都可以用极平常的，人事的，自然的事实来作解释。因为作者的心思专注在果报的迷信，所以他把这些自然的事实都忽略过了；有时候，他还犯了一桩更大的毛病：他不顾事实上的矛盾，只顾果报的灵验。例如晁源的父亲是一个贪官，是一个小人，他容纵一个晚年得来的儿子，养成他的种种下流习性，这是一件自然的事实。晁源的母亲，在这小说的开端部分，并不见得是一个怎样贤明的妇人；如第一回说“其母溺爱”；又说晁源小时不学好，“晁秀才夫妇不以为非”；第七回竟是大书“老夫人爱子纳娼”了。这也是很自然的事实。但作者到了后来，渐渐把这位晁夫人写成了一个女中圣贤，做了多少好事，得着种种福报。这样一个女圣人怎么会养成晁源那样坏儿子呢？这就成了一件不自然的怪事了。

关于狄家的故事，作者也给了我们无数的自然事实，尽够说明这家人家的历史了。狄希陈本来就是一个不能叫人敬重的男人：家庭教育不高明，学堂教育又撞在汪为露一流的先生的手里，他的资质最配做个无赖，他的命运偏要他做个秀才，还要他做官！他的秀才，谁不知道是别人替他中的？偏不凑巧，他的枪手正是他的未婚夫人的兄弟。这样一只笨牛，学堂里的笑柄，考棚里的可怜虫，偏偏娶了一位美貌的，恃强好胜的，敢作敢为的夫人。他还想受她的敬重吗？他还想过舒服日子吗？素姐说：

> 我只见了他，那气不知从那里来！

她若是知道了一点“心理分析”，她就会明白那气是从那里来的了。气是从她许配狄家“这们个杭杭子”起的。狄婆子不曾说吗？

> 守着你两个舅子，又是妹夫，学给你丈人，叫丈人丈母恼

不死么？

两个舅子也许不敢学给薛教授听，可是他们一定不肯放过他们的姐姐，天天学他们姐夫的尊样给她听，取笑她，奚落她，叫她哭不得，笑不得，回嘴不得，只好把气往自己胸脯里咽。她不咽，有什么法子呢？她好向爹娘提议退亲吗？咽住罢，总有出这口气的一天！

其实连心理分析都用不着，只消一点点“遗传”的道理就够了。薛素姐自己骂她婆婆道：

“槽头卖马看母子”，这们娘母子也生的出好东西来哩？(五二回，页10)

这就是遗传的道理。素姐自己的生母龙氏是一个下贱的丫头，她的女婿这样形象她：

我见那姓龙的撇拉着半片鞋，搓拉着两只蹄膀，倒是没后跟的哩！要说那姓龙的根基，笑吊人大牙罢了！(四八回，页12)

她生的两个大儿子，禀受母性的遗传还少，又有贤父明师的教育，所以都成了好人。素姐是个女儿，受不着教育的好处，又因长在家门里，免不了日夜受她那没根基的生母的薰陶。遗传之上加了早年的恶劣薰染，造成了一个暴戾的薛素姐：这是最自然的解释。

薛教授说的最中肯：

叫我每日心昏，这孩子可是怎么变得这们等的？原来是这奴才(龙氏)把着口教的！你说这不教他害杀人么！要是小素姐骂婆婆打女婿问了凌迟，他在外头剐，我在家里剐你这奴才！(四八回，18)

这个自然的解释，比蒲松龄的果报论高明多了。作者在这书里曾经好几次用气力描写龙氏的怪相。(四八回，17—18；五二回，14，又21；五六回，7—9；五九回，10，又22；六十回，9—12；六三回，10—11，又13；六八回，18；七三回—七四回。)我们若要懂得薛素姐，必须先认识这位龙姨。我们看她的盛妆：

龙氏穿着油绿绉纱衫，月白湖罗裙，纱白花膝裤，沙蓝紬

扣的满面花弯弓似的鞋，从里边羞羞涩涩的走出来。(五九,10)

我们听她的娇声：

“贼老强人割的！贼老强人吃的！贼老天杀的！怎么得天爷有眼死那老砍头的！我要吊眼泪，滴了双眼！从今以后，再休指望我替你做活！我抛你家的米，撒你家的面，我要不豁邓的你七零八落的，我也不是龙家的丫头！”(四八,18)

我们听狄员外对她说：

你家去罢！你算不得人呀。(七三,21)

这还不够解释狄希陈的令正吗？还用得着那前世业报的理论吗？

童寄姐的为人，更容易解释了。她也正是那黑心的童银匠和那精明能干的童奶奶的闺女，碰着了狄希陈那样颟顸的男子，她不欺负他，待欺负谁！这还用得着前世的冤孽吗？

话虽如此说，我们终不免犯了“时代倒置”的大毛病。我们错怪蒲松龄了。这部书是一部十七世纪的写实小说，我们不可用二十世纪的眼光去批评他。徐志摩说的最好：

这书是一个时代(那时代至少有几百年)的社会写生。……我们的蒲公才是一等写实的大手笔！

他要是谈遗传，谈心理分析，就算不得那个时代的写生了。那因果的理论的本身也就是那个时代的社会生活的最重要部分。我们的蒲公是最能了解这个夫妻问题的重要的；他在“引起”里告诉我们，孟夫子说君子有三件至乐之事，比做皇帝还快乐；可是孟老先生忽略一个更基本的一乐：依作者的意见，

还得再添一乐，居于那三乐之前，方可成就那三乐之事。若不添此一乐，总然父母俱存，搅乱的那父母生不如死；总然兄弟无故，将来必竟成了仇雠；也做不得那仰不愧天俯不怍人的品格，也教育不得那天下的英才。——你道再添那一件？第一要紧再添一个贤德妻房，可才成就那三件乐事。

这样承认贤德妻房的“第一要紧”，不能不说是我们的蒲公的高见。

然而这位高见的蒲公把这个夫妻问题提出来研究了一世的工夫，总觉得这个问题太复杂了，太奇怪了，太没有办法了；人情说不通，法律管不了，圣贤经传也帮不得什么忙。他想了一世，想不出一个满意的解释来，只好说是前世的因果；他写了一百多万字的两部书，寻不出一个满意的救济方案来，只好劝人忍受，只好劝人念佛诵经。

这样不成解释的解释，和这样不能救济的救济方案，都正是最可注意的社会史料，文化史料。我们生在二百多年后，读了这部专讲怕老婆的写实小说，都忍不住要问：为什么作者想不到离婚呢？是呀！为什么狄希陈不离婚呢？为什么杨万石不离婚呢？为什么高蕃休了江城之后不久又复收她回来，为什么她回来之后就无人提议再休她呢？为什么《聊斋志异》和《醒世姻缘》里的痛苦丈夫都只好"逃妇难"而远游，为什么想不到离婚呢？现今人人都想得到的简单办法，为什么那时代的人们都想不到，或不敢做，或不肯做呢？

《醒世姻缘》里有几处地方提到"休妻"的问题，都是社会史料。第一是晁源要休计氏(八回)，理由是说她"养和尚道士"。晁源对他丈人说：

> 你女诸凡不贤惠，这是人间老婆的常事，我捏着鼻子受。你的女儿越发干起这事(养和尚道士)来了。……请了你来商议，当官断己(给)你也在你，你悄悄领了他去也在你。

这一番话很可注意。依明朝的法律：

> 凡妻无应出及义绝之状而出之者，杖八十。虽犯七出，有三不去，而出之者，减二等，(杖六十)追还完聚。

又有条例说：

> 妻犯七出之状，有三不出之理，不得辄绝。犯奸者不在此限。

清朝初年修《大清律例》，全依此文。七出之条虽然很像容易出妻，但是有了"三不去"的消极条件，(一，曾经夫家父母之丧；二，夫家先贫贱，后

富贵；三，女人嫁时有家，出时已无家可归。）那七出之条就成了空文了，晁源家正犯了三不去的第二条，所以不能休妻，只有“犯奸”一项罪名可以提出，想不到计氏是个有性气的妇人，不甘冒这恶名，所以宁可自杀，不肯被休。

第二件是薛素姐在通仙桥上受了一班光棍的欺辱，又把狄希陈的胳膊咬去了一大块肉，狄员外气极了，要他儿子休妻（七三回）。可是后来狄员外又对龙氏说：

> 要我说你闺女该休的罪过，说不尽！说不尽！如今说到天明，从天明再说到黑，也是说不了的。从今日休了，也是迟的！只是看那去世的两位亲家情分，动不的这事。刚才也只是气上来，说说罢了。

素姐并没有三不去的保障，然而狄员外顾念死友的“情分，”终不肯走这一条路。

第三是龙氏要她儿子薛如兼休妻（七三回），她儿子回答道：

> 休不休也由不得你，也由不得我。这是俺爹娘与我娶的，他替爹合娘（嫡母）持了六年服，送的两个老人家入了土，又不打汉子，降妯娌，有功无罪的人，休不的了！

这是说他媳妇“无应出及义绝之状”，所以是“休不的了。”

第四是更可注意的一件事。素姐打了狄希陈六七百棒槌，又用火烧他的背脊，两次都几乎送了他的性命。成都府太尊知道了，叫狄希陈来，逼他补一张呈子，由官断离，递解回籍（九八回）。这真是狄友苏先生脱离火坑的绝好机会了。然而他回到衙门里，托幕宾周相公起呈稿，周相公是每日亲自看见狄家的惨剧的，偏偏坚决的不肯起稿，说：

> 这是断离的呈稿，我是必然不肯做的。**天下第一件伤天害理的事是与人写休书，写退婚文约，合那拆散人家的事情。**

他说出了一大串不该休妻不该替人写休书的理由，最后的结论是：

> 如此看来，这妻是不可休的，休书也是不可轻易与人写

的。这呈稿我断然不敢奉命。按《大明律》(《大清律》同),离婚不是不可能的,并且法律有强迫离婚的条文:

若犯义绝应离而不离者,亦杖八十。若夫妻不相和谐,而两愿离者,不坐。

从表面上看来,这条文可算是鼓励离婚了。但这条文细看实在很有漏洞。"不相和谐"即可以离婚,岂非文明之至?然而必须"两愿离"方才不犯法。在那个女子无继承财产权又无经济能力的时代,弃妇在母家是没有地位的,在社会是不齿于人类的,所以"两愿离"是绝对不可能的事,除非女家父母有钱并且愿意接她回家过活。两愿离既不可能,只好一方请求离婚,由官断离了。然而怎样才算是"义绝"呢?律文并无明文,只有注家曾说:

义绝而可离可不离者,如妻殴夫,及夫殴妻至折伤之类。义绝而不许不离者,如纵容抑勒与人通奸,及典雇与人之类。(《大清律例辑注》)

夫殴妻"非折伤,勿论",所以此条必须说"夫殴妻至折伤"。至于"妻殴夫",一殴就犯大罪了。律文说:

凡妻妾殴夫者,杖一百。夫愿离者,听。至折伤以上,各加凡斗伤三等。至笃疾者,绞。死者,斩。

依此律文,素姐不但应该断离,还可以判定很重的刑罚。所以周相公对她说:

太尊晓得,……差了人通住狄友苏,叫他补呈要拿出你去,加你的极刑,也要叫你生受,当官断离,解你回去。

这并不是仅仅吓骗她的话。所以素姐也有点着慌了,她只好说好话,赌下咒誓,望着狄希陈拜了二十多年不曾有过的两拜,认了"一向我的不是"。居然这件断离案子就这样打消了。

这件案子的打消,第一是因为周相公的根本反对休妻,第二是因为素姐自认改悔,但还有第三个原因,就是童寄姐说的:

你见做着官,把个老婆拿出官去当官断离,体面也大不好

看。

其实这才是真正重要的原因。痛苦是小事，体面才是大事！岂但狄经历一个人这样想？天下多少丈夫不是这样想的吗？

所以《醒世姻缘》真是一部最有价值的社会史料。他的最不近情理处，他的最没有办法处，他的最可笑处，也正是最可注意的社会史实。蒲松龄相信狐仙，那是真相信；他相信鬼，也是真相信；他相信前生业报，那也是真相信；他相信“妻是休不得的”，那也是真相信；他相信家庭的苦痛除了忍受和念佛以外是没有救济方法的，那也是真相信。这些都是那个时代的最普遍的信仰，都是最可信的历史。

读这部大书的人，应该这样读，才可算是用历史眼光去读古书。有了历史的眼光，我们自然会承认这部百万字的小说不但是志摩说的中国“五名内的一部大小说”，并且是一部最丰富又最详细的文化史料。我可以预言：将来研究十七世纪中国社会风俗史的学者，必定要研究这部书；将来研究十七世纪中国教育史的学者，必定要研究这部书；将来研究十七世纪中国经济史（如粮食价格，如灾荒，如捐官价格，等等。）的学者，必定要研究这部书；将来研究十七世纪中国政治腐败，民生苦痛，宗教生活的学者，也必定要研究这部书。

一九三一年，十二月十三日。

后 记 一

我本想在这篇序里，先考证作者是谁，其次写一篇蒲松龄的传记，其次讨论这书的文学价值，其次讨论这书的史料价值。不料我单做考证，就写了三万字，其余的部分都不能做了。

关于蒲松龄的传记，将来我大概可以补作。现在我先把几件传记材料抄在后面作附录。

关于《醒世姻缘》的文学价值，徐志摩先生在他的长序里已有很热心并且很公平的评判了。志摩这篇序，长九千字，是他生平最长的，最谨严的议论文字。今年七月初，我把他关在我家中，关了四天，他就写成了这篇长序。可惜他这样生动的文字，活泼的风趣，聪明的见解，深厚的同情，我们从此不能再得了！我痴心妄想这篇长文不过是志摩安心做文学工作的一个小小的开始；谁也料不到我的考证还不曾写到一半，他已死了！

回想八年前（一九二三），我们同住在西湖上，他和我约了一同翻译曼殊斐儿的小说，我翻了半篇，就搁下了。那是我们第一次的合作尝试。这一次翻印《醒世姻缘》，他做文学的批评，我做历史的考据，可算是第二次的合作，不幸竟成了最后一次的合作了！

志摩死后二十四日，适之。

后 记 二

我从前曾引邓之诚先生的《骨董琐记》一条，记鲍廷博说蒲松龄是《醒世姻缘》小说的作者。我当时曾写信去问邓先生鲍廷博的话见于何书，邓先生已不记得了。

今年八月，我的朋友罗尔纲先生从广西贵县寄信来，说，邓先生那一条琐记的娘家被他寻着了，原来在《昭代丛书》癸集杨复吉的《梦阑琐笔》里，(页五三)全文如下：

> 蒲留仙《聊斋志异》脱稿后百年，无人任剞劂。乾隆乙酉(一七六五)丙戌(一七六六)楚中浙中同时授梓。楚本为王令君某，浙本为赵太守起杲所刊。鲍以文云，留仙尚有《醒世姻缘》小说，盖实有所指；书成，为其家所讦，至褫其衿。易箦时，自知其托生之所。后登乙榜而终。(原注："留仙后身平阳徐昆，字后山，登乡榜，撰有《柳崖外编》。亦以文云。")岁庚子，(乾隆四五，一七八〇。)赵太守之子曾与留仙之孙某遇于棘闱，备述其故；且言《志异》有未刊者数百余篇，尚藏于家。

此中关于蒲留仙的后身一段神话，我在考证里已指出他的谬误了。蒲留仙被人告讦，至于革去秀才，这一段也不可信，我也说过了。但是这一条记载的重要在于证明鲍廷博确指蒲留仙为《醒世姻缘》的作者。鲍廷博是代赵起杲刻《聊斋志异》的人，他的话一定是从赵起杲得来的。赵是山东莱阳人，这话至少代表山东人在当时的传说。

《梦阑琐笔》的著者杨复吉是震泽人，字列欧，号慧楼，乾隆庚寅(一七七〇)举人，辛卯(一七七一)进士，曾续辑《昭代丛书》的丁、戊、己、庚、辛五集。据《疑年补录》，他生于乾隆十二年(一七四七)死于嘉

庆二十五年(一八二〇),与鲍廷博(生一七二八—死一八一四)正同时,又是很相熟的朋友。《琐笔》中两次记乾隆壬寅(一七八二)鲍廷博到他家中去访他。他记的话应该是他亲自听鲍廷博说的,其时去蒲松龄死时(一七一五)不过六十多年,虽然其中已夹有神话的成份,还可算是很重要的证据。我很感谢罗尔纲先生替我寻着这一件很重要的材料。

一九三二,八,二十夜。

附录一　柳泉蒲先生墓表

张　元

先生讳松龄，字留仙，一字剑臣，别号柳泉。以文章意气雄一时。学者无问亲疏远迩，识与不识，盖无不知有柳泉先生者。由是先生之名满天下。

先生初应童子试，即以县府道三第一补博士弟子员，文名藉藉诸生间。然入棘闱辄见斥，慨然曰，“其命也夫！”用是决然舍去，而一肆力于古文，奋发砥淬，与日俱新。而其生平之侘傺失志，濩落郁塞，俯仰时事，悲愤感慨，又有以激发其志气，故其文章颖发苕竖，恢诡魁垒，用能绝去町畦，自成一家。而蕴结未尽，则又搜抉奇怪，著为《志异》一书；虽事涉荒幻，而断制谨严，要归于警发薄俗，而扶树道教，则犹是其所以为古文者而已，非漫作也。

先生性朴厚，笃交游，重名义，而孤介峭直，尤不能与时相俯仰。少年与同邑李希梅及余从伯父历友视旋诸先生结为郢中诗社，以风雅道义相劘切，始终一节无少间。乡先生给谏孙公，为时名臣，而风烈所激，其厮役佃属或阴为恣睢。乡里莫敢言，先生独毅然上书千余言以讽。公得书惊叹，立饬其下，皆敛戢。新城王司寇先生素奇先生才。屡寓书，将一致先生于门下，卒以病谢，辞不往。

呜呼，学者目不见先生，而但读其文章，耳其闻望，意其人必雄谈博辨风义激昂不可一世之士。及进而接乎其人，则恂恂然长者；听其言，则讷讷如不出诸口；而窥其中则蕴藉深远，要皆可以取诸怀而被诸世。然而厄穷困顿，终老明经，独其文章意气，犹可以耀当时而垂后世。先生之不幸也，而岂足以尽先生哉！

先生祖讳□讷，（讷字上一字不可辨认，国学扶轮社本《聊斋集》作“生讷”。）父讳槃；娶刘氏，增广生刘公季调女。子四人，孙八人，曾孙四人，五世孙才一人。所著文集四卷，诗集六卷，《聊斋志异》八卷。以康熙五十四年正月二十二日卒，享年七十有六。以本年葬村东之原。

又十一年，为雍正改元之三年，其孤将为碑以揭其行，而以文属余。以余于先生为同邑后进，且知先生之深也，不乃辞而为之文以表于墓。铭曰：

有文不显，有积不施。蓄久而炽，为后之基。以征以信，视此铭辞。

同邑后学张元撰。

雍正三年岁次乙巳二月　　清明日立。

附碑阴

□生□崇祯十五年四月十六日戌时，卒于康熙五十四年正月二十二日酉时。

母生于崇祯十八年十一月二十六日申时，卒于康熙五十二年九月二十六日未时。

附记杂著五册

□身语录　怀刑录　历字文　日用俗字　农桑经各一册

戏三出考词九转货郎儿　钟妹庆寿　闹馆

通俗俚曲十四种

墙头记　姑妇曲　慈悲曲　翻魇殃　寒森曲　琴瑟乐　蓬莱宴　俊夜叉　穷汉词　丑俊巴　快曲各一册　禳妒咒　富贵神仙曲，后变磨难曲　增补幸云曲各二册

奉祀男　禀生笏　首贡生箬　篪　庠生筠

孙　庠生　立悫　立忠　立德　立愁　立愚　立宪　立志　立悊

曾孙　一口　一泓　一口　一湜

元孙　庭槐

附录二 跋张元的《柳泉蒲先生墓表》

胡 适

关于蒲松龄的事迹，最早的记载是张元作的《柳泉蒲先生墓表》。不幸诸书引此篇，都不是全抄原文，往往有妄删妄改之处，又往往有误抄之处，因此引起了不少的笑话。去年淄川的路大荒先生在蒲松龄的墓上寻得此碑，拓了一份寄给我，我拿来细校各种传本，知道路先生的拓本每行底下缺四个字，大概是埋在泥土中了。所以我请他把泥土挖开，再拓一份。路先生接到了我的信，正当十二月寒冷的天气，他冒大风去挖土拓碑，“水可结冰，蜡墨都不能用；往返四次，才勉强拓成。”他的热心使我们今日得读此碑的全文，得知蒲松龄的事实，得解决许多校勘和考据的疑难，这是我最感激的。

此碑正文凡十五行，每行五十字，共六百七十六个字。碑阴刻蒲松龄夫妇的生死年月日时，和他的著作目录。下刻奉祀男四人，孙八人，曾孙四人，玄孙一人的名字。

碑文中说蒲松龄死时“享年七十有六”，与《山左诗抄》及《淄川志》所记相合，可证各本作“年八十六”之误。这一字之误，关系不小。前几年有一个妄人捏造了二百多首假诗，托名为“聊斋诗集”，石印行世，其中有五首诗，全是根据这一个误字假造出来的！（看我的“辨伪举例”。）

《山左诗抄》摘抄此碑，中有一句云：

少与同邑李希梅及从父历友结郢中诗社。

清末上海国学扶轮社铅印本《聊斋文集》附有节本墓表，此句乃作：

与同邑李希梅及余从伯父历视友，旋结为郢中诗社。

这里“历视”是人名，“友”是动词，“旋”是表时间的副词。坊间石印本《聊斋文集》是翻印扶轮社本的，编者熟读《聊斋志异》，知道张历友是人名，所以把此句改为：

与同邑李希梅及余从伯父历友亲，旋结为郢中诗社。

这里改“视”为“亲”，作动词用，文理也可通。但现在我们看拓本，此句原文是：

与同邑李希梅及余从伯父历友视旋诸先生结为郢中诗社。

原本有“诸先生”三字，所以一望可知“历友，视旋”是两个人名。《山左诗抄》的诗人有张笃庆，字历友，张履庆，字视旋。“视旋”之字出于《周易》履卦的“视履考祥，其旋元吉”。后来抄写本删去“诸先生”三字，所以后人不知“视旋”也是人名，就有种种妄钩妄改的读法了。我们若不曾亲见拓本，决不会发现这一句的错误。这个小小的故事最可以使我们明白校勘之学必须搜求最早最好的底本。没有最古的底本，单凭私人的小聪明去猜测，去妄改，那是猜想的校勘，不是科学的校勘。

可是我们翻看此碑的背阴，又使我们得着一个反面的教训！这个教训是：碑上刻的字也可以有错误。碑阴刻的是：

父生于崇祯十五年四月十六日戌时，卒于康熙五十四年正月二十二日酉时。

母生于崇祯十八年十一月二十六日申时，卒于康熙五十二年九月二十六日未时。

这里分明有两三个错字。蒲松龄死于康熙五十四年（一七一五）正月二十二日，年七十六，见于墓表，很清楚的。从康熙五十四年推上去，他的生年应该是崇祯十三年庚辰（一六四〇）。清华大学所藏旧抄本《聊斋全集》中有《降辰哭母》诗，其中有云：

老母呼我坐，大小绕身旁。……因言庚辰年，岁事似饥荒，

尔年于此日，诞汝在北房。……(淄川马立勋抄本也有此诗。)

这可证碑阴的“崇祯十五年”当作“十三年”。

还有他的夫人死的月是八月二十六日，不是九月二十六日。文集中有“元配刘孺人行实”，记她的死如下：

> 癸巳(康熙五十二年)，七十有一，中秋与女及诸妇把酒语，刺刺至午漏，翼日而病，未遽怪也。逾数日，惫不起，始共忧之。体灼热可以炙手，医投寒凉，热益剧。……诸儿为市巴绢作殉衣，方成，二十六日尚卧理家政，灯方张，频索衣，曰，“我行矣。他无所嘱，但勿作佛事而已。”俄而气绝。……

据此文，她死在八月二十六日张灯以后，碑阴刻的“九月”与“未时”都是误记的。

我记出这两处刻文的错误，使我们明白石刻也不是完全可靠的。古本当然可贵，但用古本时，我们还得小心。

碑阴最可宝贵的是蒲松龄的著作表。此表的排列很零乱，用的大小字也没有一定的规律，初读去颇不易懂得，今考定如下：

杂著五册：

□身语录(缺字是“省”字，清华大学藏抄本。)

怀刑录(清华藏抄本)。

历字文(清华藏抄本，题为“时宪文”，是乾隆以后避清帝讳改题的；书尾有“历文一卷，教尔童娃”，可证原作“历文”或“历字文”。)

日用俗字(亚东图书馆藏抄本。)

农桑经(清华藏抄本，胡适藏抄本)。

〔以上〕各一册

戏三出：

考词九转货郎儿(未见)

钟妹庆寿(未见)

闹馆(未见)

通俗俚曲十四种：

(1)墙头记(北平《新晨报》登过;亚东图书馆藏抄本)。

(2)姑妇曲(演《珊瑚》故事;亚东藏抄本)。

(3)慈悲曲(演《张诚》故事;亚东藏抄本)。

(4)翻魇殃(演《仇大娘》故事;亚东藏抄本)。

(5)寒森曲(演《商三官》故事;亚东藏抄本;近日济南《华北新闻》逐日登载)。

(6)琴瑟乐(未见)

(7)蓬莱宴(演"吴彩鸾写韵"故事;亚东藏抄本)。

(8)俊夜叉(演一个赌鬼回头的故事;亚东藏抄本)。

(9)穷汉词(未见。也许即是朴社出版"聊斋白话韵文"中的"除日祭穷神文"?)

(10)丑俊巴(未见)

(11)快曲(未见)

〔以上〕各一册

(12)禳妒咒(演《江城》故事;亚东藏抄本)。

(13)富贵神仙曲,后变磨难曲(此题当是说,原题"富贵神仙曲",后改为"磨难曲"。演《张鸿渐》故事;亚东藏抄本,题为"富贵神仙")

(14)增补幸云曲(演正德皇帝嫖院故事;亚东藏抄本)。

〔以上〕各二册

这个著作表可以考见现存的各种俗曲确是他的作品,这是石刻的根据,最可宝贵的。

但这张表中显然有很大的遗漏。最重要的有这些:

(1)文集(墓表作四卷;清华藏旧抄本;马立勋藏抄本;胡适藏抄本)。

(2)诗集(墓表作六卷;清华,马立勋,胡适各藏抄本)。

(3)聊斋志异(墓表作八卷;通行本)。

这都是载于墓表的。此外还有一些,墓表与碑阴都不曾记载的:

(1)问天词(朴社铅印本;据路大荒先生考证,此书是蒲松龄的孙子立德的作品。路君文见《国闻周报》第十一卷第三十期)。

(2)东郭外传(朴社铅印本)

(3)逃学传(朴社铅印本)

(4)学究自嘲(朴社铅印本)

(5)除日祭穷神文,穷神答文(朴社铅印本)

(以上五种,见朴社印马立勋本“聊斋白话韵文”。)

(6)醒世姻缘小说(通行本;亚东铅印本。鲍廷博说此书是蒲氏作的)。

(7)婚嫁全书(文集有自序。其书未见)。

(8)药祟书(文集有自序,其书未见)。

(9)家政内篇,家政外篇(据路大荒先生引益都王洪谋《柳泉居士行略》所记。其书未见)。

(10)小学节要(文集有自跋。其书未见)。

我们看了这些著作书目,读过今日还保存着的各种遗著,不能不承认这一位穷老秀才真是十七世纪的一个很伟大的新旧文学作家了。

跋乾隆庚辰本《脂砚斋重评石头记》抄本

我在民国十六年买得大兴刘铨福家旧藏《脂砚斋重评石头记》残本十六回，（一至八，十三至十六，二十五至二十八回）我曾作长文（《考证〈红楼梦〉的新材料》，《胡适文存三集》，页五六五——六〇六）考证那本子的价值，并且用那本子上的评语作证据，考出了一些关于曹雪芹和《红楼梦》的事实。

今年在北平得见徐星署先生所藏的《脂砚斋重评石头记》全部，凡八册。我曾用我的残本对勘了一部分，并且细检全书的评语，觉得这本子确是一个很值得研究的本子。

此本每半页十行，每行三十字。每册十回，但第二册第十七回即今本第十七十八两回，首页有批云："此回宜分二回方妥。"第十九回另页抄写，但无回目。又第七册缺两回，首页题云："内缺六十四，六十七两回。"按高鹗作百二十回《红楼梦》"引言"中说：

> 是书沿传既久，坊间缮本及诸家秘稿繁简歧出，前后错见。即如六十七回此有彼无，题同文异，燕石莫辨。兹惟择其情理较协者，取为定本。

此可见此本正是当日缺六十七回之一个本子。六十四回亦缺，可见此本应在高鹗所见各本之前。有正书局本已不缺此两回，当更在后了。

又第三册二十二回只到惜春的谜诗为止，其下全阙。上有朱批云：

> 此后破失，俟再补。

其下为空白一页，次页上有这些记录：

暂记宝钗制谜云：

朝罢谁携两袖烟，琴边衾里总无缘。

晓筹不用鸡人报，五夜无烦侍女添。

焦首朝朝还暮暮，煎心日日复年年。

光隐荏苒须当惜，风雨阴晴任变迁。

此回未成而芹逝矣。叹叹。

丁亥夏　　畸笏叟。

有正本此回稍有补作，用了此诗做宝钗制的谜，已是改本了。今本皆根据高鹗本，删去惜春之谜，又把此诗改作黛玉的，另增入宝玉一谜，宝钗一谜，这是更晚的改补本了。

此本每册首页皆有“脂砚斋凡四阅评过”一行；第五册以下，每册首页皆有“庚辰秋定本”一行。庚辰是乾隆二十五年(西历一七六〇)。八册之中，只有第二三册有朱笔批语，其中有九十三条批语是有年月的：

己卯冬(乾隆二四，西一七五九)二十四条

壬　午(乾隆二七，西一七六二)四十二条

乙　酉(乾隆三十，西一七六五)一条

丁　亥(乾隆三二，西一七六七)二十六条

这些批语不是原有的，是从另一个本子上抄过来的。中如“壬午”抄成了“王文”，可见转抄的痕迹。不但批语是转抄的，这本子也只是当时许多“坊间缮本”之一，错字很多，最荒谬者如“真”写成“十六”。但依二十二回及六十四，六十七回的阙文看来，此本的底本大概是一部“庚辰秋定本”，其时《红楼梦》的稿本有如下的状况：

一，二十二回未写完。

二，六十四，六十七，两回未写成。

三，十七与十八两回未分开。

四，十九回尚未有回目。八十回也未有回目。

写者又从另一本上过录了许多朱笔批语，最早的有乾隆己卯(一七五九)的批语，是在庚辰(一七六〇)写定本之前；其次有壬午年(一七六二)批语，其时作者曹雪芹还生存，他死在壬午除夕。其余乙酉(一七六五)丁亥(一七六七)的批语，都是雪芹死后批的了。

故我们可以说此本是乾隆庚辰秋写定本的过录本，其第二三两册又转录有乾隆己卯至丁亥的批语。这是此本的性质。

和现在所知的《红楼梦》本子相比，有如下表：

(1)过录甲戌(一七五四)脂砚斋评本。(胡适藏)

(2)过录庚辰秋(一七六〇)脂砚斋四阅评本。(即此本)

(3)有正书局石印戚蓼生序本。(八十回皆已补全，其写定年代当更晚)。

(4)乾隆辛亥(一七九一)活字本。(百二十回本，我叫他做"程甲本"。)

(5)乾隆壬子(一七九二)活字本。("程乙本")

我的甲戌本与此本有许多不同之点，如第一回之前的"凡例"，此本全无；如"凡例"后的七言律诗，此本亦无；如第一回写顽石一段，甲戌本多四百二十余字，此本全无，与有正石印戚本全同。此本与戚本最相近，但戚本已有补足的部分，故知此本的底本出于戚本之前，除甲戌本外，此本在今日可算最古本了。

甲戌本也是过录之本，其底本写于"庚辰秋定本"之前六年，尚可以考见写定之前的稿本状况，故最可宝贵。甲戌本所录批语，其年代有"甲午八月"(一七七四)，又在此本最晚的批语(丁亥)之后七年，其中有很重要的追忆，使我们因此知道曹雪芹死在壬午除夕，知道《红楼梦》所记本事确指曹家，知道原本十三回"秦可卿淫丧天香楼"的故事，知道八十回外此书尚有一些已成的残稿。(看《胡适文存三集》页五六五—六〇六；或《胡适文选》页四二八—四七〇。)

但此本的批语里也有极重要的材料，可以帮助我们考证《红楼梦》的掌故。此本的批语有本文的双行小字夹评，有每回卷首和卷尾的总评，有朱笔的行间夹评，有朱笔的眉批，有墨笔的眉批。墨笔

的眉批签名“鉴堂”及“漪园”，大概是后来收藏者的批语，无可供考证的材料。朱笔眉批签名的共有四人：

脂砚　梅溪

松斋　畸笏（或作畸笏叟，亦作畸笏老人。）

畸笏批的最多，松斋有两条，其余二人各有一条。梅溪与松斋所批与甲戌本所录相同。脂砚签名的一条批在第二十四回倪二醉遇贾芸一段上：

这一节对《水浒》记杨志卖刀遇没毛大虫一回看，觉好看多矣。

己未冬夜　脂砚。

我从前曾说脂砚斋是“同雪芹很亲近的，同雪芹弟兄都很相熟；我并且疑心他是雪芹同族的亲属”。我又说，“脂砚斋大概是雪芹的嫡堂弟兄或从堂弟兄，——也许是曹颙或曹颀的儿子。松斋似是他的表字，脂砚斋是他的别号”。现在我看了此本，我相信脂砚斋即是那位爱吃胭脂的宝玉，即是曹雪芹自己。此本第二十二回记宝钗生日，凤姐点戏，上有朱批云：

凤姐点戏，脂砚执笔事，今知者聊聊（寥）矣。不怨夫！（末句大概当作“宁不悲夫！”）

此下又另行批云：

前批书（似是“知”字之误）者聊聊，（寥）今丁亥夏，只剩朽物一枚，宁不痛乎！

丁亥（一七六七）的批语凡二十六条，其中二十四条皆署名“畸笏”，此二条大概也是畸笏批的。凤姐不识字，故点戏时须别人执笔；本回虽不曾明说是宝玉执笔，而宝玉的资格最合。所以这两条批语使我们可以推测脂砚斋即是《红楼梦》的主人，也即是他的作者曹雪芹。本书第一回本来说此书是空空道人记的，“后因曹雪芹于悼红轩中披阅十载，增删五次，纂成目录，分出章回，则题曰《金陵十二钗》。并题一绝云：

满纸荒唐言，　一把辛酸泪。

都云作者痴，　谁解其中味？

至脂砚斋甲戌抄阅再评，仍用《石头记》。”(最后十五字，各本皆无，是据甲戌本的)。甲戌本此段上有朱批云：

若云雪芹披阅增删，然后(则)开卷至此这一篇楔子又系谁撰？足见作者之笔狡猾之甚。后文如此处者不少，这正是作者用画家烟云模糊处。观者万不可被作者瞒蔽了去，方是巨眼。

此评明说雪芹是作者，而“披阅增删”是托词。在甲戌本里，作者还想故意说作者是空空道人，披阅增删者是曹雪芹，再评者另是一位脂砚斋。至庚辰写定时，删去“脂砚斋甲戌抄阅再评”字样，只称为“脂砚斋重评《石头记》”了。依甲戌本与庚辰本的款式看来，凡最初的抄本《红楼梦》必定都称为“脂砚斋重评《石头记》”。后人不知脂砚斋即是曹雪芹，又因高鹗排本全删原评，所以删去原题，后人又有改题“悼红轩原本”的，殊不知脂砚斋重评本正是悼红轩原本，如此改题正是“被作者瞒蔽了”。

“脂砚”只是那块爱吃胭脂的顽石，其为作者托名，本无可疑。原本有作者自己的评语和注语，我在前几年已说过了。今见此本，更信原本有作者自加的评注。如此本第七十八回之《芙蓉女儿诔》有许多解释文词典故的注语：如“鸠鸩恶其高，鹰鸷翻遭罦罬”，下注云：

《离骚》：“鸷鸟之不群兮”，又“吾令鸩为媒兮，鸩告余以不好。雄鸠之鸣逝兮，余犹恶其佻巧”。注：鸷特立不群。鸩羽毒杀人。鸠多声，有如人之多言不实。罦罬音孚拙。《诗经》：“雉罹于罦”。《尔雅》：罬谓之罦。(抄本多误，今校正。)如“箝诐奴之口，讨(戚本作罚。程甲乙本作讨，与此本同。)岂从宽？”下注云：

《庄子》：“箝杨墨之口。”《孟子》：“诐辞知其所蔽。”

此类注语甚多，明明是作者自加的注释。其时红楼梦刚写定，决不会已有“《红》迷”的读者肯费这么大的气力去作此种详细的注释。

所谓“脂砚斋评本”即是指那原有作者评注的底本，不是指那些有丁亥甲午评语的本子，因为甲戌本和庚辰本都已题作“脂砚斋重评”本了。

此本使我们知道脂砚即是雪芹，又使我们因此证明原底本有作者自加的评语，这都是此本的贡献。

此本有一处注语最可证明曹雪芹是无疑的《红楼梦》作者。第五十二回末页写晴雯补裘完时，

> 只听自鸣钟已敲了四下。

下有双行小注云：

> 按四下乃寅正初刻。寅此样〔写〕法，避讳也。

雪芹是曹寅的孙子，所以避讳“寅”字。此注各本皆已删去，赖有此本独存，使我们知道此书作者确是曹寅的孙子。（此注大概也是自注；因已托名脂砚斋，故注文不妨填讳字了。）

我从前曾指出《红楼梦》十六回凤姐谈“南巡接驾”一大段即是追忆康熙南巡时曹寅四次接驾的故事。这个假设，在甲戌本的批语上已得著一点证据了（《文存三集》五七四；或《文选》四三七——四三八）。此本的南巡接驾一段也有类似的批语：“咱们贾府只预备接驾一次”一句旁有朱批云：

> 又要瞒人。

“现在江南的甄家……独他家接驾四次”一段旁有朱批云：

> 点正题正文。

又批云：

> 真有是事，经过见过。

这更可证实我的假设了。甄家在江南，即是三代在南京做织造时的曹家；贾家即是小说里假托在京城的曹家。《红楼梦》写的故事的背景即是曹家，这南巡接驾的回忆是一个铁证，因为当时没有别的私家曾做过这样的豪举。

关于秦可卿之死，甲戌本的批语记载最明白。（《文存三集》五七五

——五七九；或《文选》四三九——四四二。）此本也有松斋梅溪两条朱批，也有“树倒猢狲散”一条朱批，但无“秦可卿淫丧天香楼”一条总评。此本十三回末有朱笔总评云：

通回将可卿如何死故隐去，是大发慈悲心也。叹叹。壬午春。

此条与甲戌本的总评正相印证。

我跋甲戌本时，曾推论雪芹未完的书稿，推得五六事：

(1)史湘云似嫁与卫若兰，原稿有卫若兰射圃拾得金麒麟的故事。

(2)原稿有袭人与琪官的结局，他们后来供奉宝玉宝钗，“得同终始。”

(3)原稿有小红茜雪在狱神庙的“一大回文字”。

(4)惜春的结局在“后半部”。

(5)残稿中有“误窃玉”一回文字。

(6)原稿有“悬崖撒手”一回的回目。

此本的批语，除甲戌本及戚本所有各条之外，还有一些新材料。二十回李嬷嬷一段有朱批云：

茜雪至狱神庙方呈正文。袭人正文标昌（疑是“目曰”二字误写成“昌”字）“花袭人有始有终”，余只见有一次誊清时与狱神庙慰宝玉等五六稿，被借阅者迷失，叹叹。

又二十七回凤姐要挑红玉（小红在甲戌本与此本皆作红玉。）跟她去一段，上有朱批云：

奸邪婢岂是怡红应答者，故即逐之。前良儿，后篆儿，便是却证作者又不得可也（有误字）。己卯冬夜。

其下又批云：

此系未见抄没狱神庙诸事，故有是批。　丁亥夏　畸笏。

此诸条可见在遗失之残稿里有这些事：

(甲)茜雪与小红在狱神庙一回有“慰宝玉”的事。

(乙)残稿有“花袭人有始有终”一回的正文。

(丙)残稿中有“抄没”的事。

此外第十七八合回中妙玉一段下有长注,其上有朱批云:

> 树(?)处引十二钗,总未的确,皆系漫拟也。至末回警幻情榜,方知正副再副及三四副芳讳。 壬午季春 畸笏。

壬午季春雪芹尚生存。他所拟的“末回”有警幻的“情榜”,有十二钗及副钗,再副,三四副的芳讳。这个结局大似《水浒传》的石碣,又似《儒林外史》的“幽榜”。这回迷失了,似乎于原书的价值无大损失。

又第四十二回前面有总评云:

> 钗玉名虽二人,人却一身,此幻笔也。今书至三十八回时已过三分之一而有余,故写是回,使二人合而为一。请看黛玉逝后宝钗之文字,便知余言不谬矣。

这一条有可注意的几点:

(1)此本之四十二回在原稿里为三十八回,相差三回之多。就算十七八九三回合为一回,尚差两回。

(2)三十八回“已过三分之一而有余”,可见原来计画全书只有一百回。

(3)原稿已有“黛玉死后宝钗之文字”,也失去了。

徐先生所藏这部庚辰秋定本,其可供考证的材料,大概不过如此。此本比我的甲戌本虽然稍晚,但甲戌本只剩十六回,而此本为八十回本,只缺两回。现今所存八十回本可以考知高鄂续书以前的《红楼梦》原书状况的,有正石印戚本之外,只有此本了。此本有许多地方胜于戚本。如第二十二回之末,此本尚保存原书残阙状态,是其最大长处。其他长处,我已说过。现在我要举出一段很有趣的文字上的异同,使人知道此本的可贵。六十八回凤姐初见尤二姐时,凤姐说的一大篇演说,在有正石印本里有涂改的痕迹;原文是半文言的,不合凤姐的口气;石印本将此段演说用细线圈去,旁注白话的改本。如原文

> 怎奈二爷错会奴意。眠花卧柳之事瞒奴或可。今娶姐姐二房之大事，亦人家大礼，亦不曾对奴说。奴亦曾劝过二爷，早行此礼，以备生育。……

涂改之后，成了这样的白话：

> 怎奈二爷错会了我的意。若是在外包占人家姐妹，瞒着家里也罢了。今娶了妹妹作二房，这样正经大事，也是人家大礼，却不曾对我说。我也曾劝过二爷，早办这件事，果然生个一男半女，连我后来都有靠。……

这种涂改是谁的手笔呢？究竟文言改成白话是戚本已有的呢？还是狄平子先生翻印时改的呢？我们现在检查徐先生的抄本，凤姐演说的文字完全和石印本涂去的文字一样。而石印本改定的文字又完全和高鹗排印本一样。这可见雪芹原本有意把这段演说写作半文言的客套话，表示凤姐的虚伪。高鹗续书时，觉得那不识字的凤姐不应该说这种文诌诌的话，所以全给改成了白话。狄平子先生石印戚本时，也觉得此段戚本不如刻本的流畅，所以采用刻本来涂改戚本。但狄先生很不澈底，改了不上一叶，就不改了；所以原文凤姐叫尤二姐做“姐姐”，石印本依刻本改为“妹妹”；但下文不曾照改之处，又仍依原文叫“姐姐”，凡八九处之多。这可证石印本确是用刻本来改原本的。然而若没有此本的印证，谁能判此涂改一案呢！

我很感谢徐星署先生借给我这本子的好意。我盼望将来有人肯费点功夫，用石印戚本作底子，把这本的异文完全校记出来。

二十二，一，二十二夜。

跋《四游记》本的《西游记传》

《四游记》四种：《东游志传》，题兰江吴元泰编，记八仙的传说；《西游记传》，题齐云阳至和（鲁迅所见本作杨志和）编，记唐僧取经故事；《南游志传》，题仰止余象斗编，记华光天王的故事；《北游志传》，也题余象斗编，记真武玄天上帝的出身。

这四部书的年代都不可考。只有《北游记》之末记永乐三年真武上帝助国家得胜，受皇帝崇拜，下文说"至今二百余载，香火如初"。永乐三年当西历一四〇五，加二百余载，已到了万历晚年了。但这一点也许可以暗示《北游记》的年代，却不能考定其余三部书的年代。

依我个人的推测，东，北，南，三种游记之名都出於吴承恩的《西游记》之后。《华光》小说起於民间，吴昌龄《西游记》杂剧中已有华光了，可见此种传说来源很早。《真武》与《八仙》两故事来源很早，是大家知道的。此三书的原本大概各有专名，如《上洞八仙传》，《五显云官华光天王传》，《真武玄天上帝出身志传》之类；其文字或为宣卷体，或为散文小说，都不可知。到了万历中期以后，《西游记》小说已风行了，始有余象斗本的《华光》和《真武》小说出现。谢肇淛《五杂组》中提及《华光》小说，或即是此本。谢肇淛是万历二十年（一五九二）进士，他见《华光》小说已在《西游记》风行之后了。《八仙传》中称"齐天大圣"手持铁棒，英雄无敌，可见此书出於《西游记》之后。但《八仙传》中称"温关马赵四将"，关帝的地位还不特别高，可见其书尚是晚明作品。

四部书凑成《四游记》，乃是很晚的事。我的一部《四游记》有嘉

庆十六年辛未(一八一一)明轩主人的总序，首云：

余肄业家塾，训授诸生，适友人持一帙示余曰，“此吴元泰余仰止诸先生所纂《四游记》也。敢乞公一序以传。”……

末云：

此书之谆谆觉世，……有裨于世道，足以刊行，是以为序。

我所见的本子没有比这本子更古的。这可见《四游记》乃是嘉庆时书坊杂凑牟利的书，远在《西游》小说流行之后了。

《四游记》中的《西游记传》是一个妄人删割吴承恩的《西游记》，勉强缩小篇幅，凑足《四游记》之数的。《西游》小说篇幅太大，决不能和其他三种并列，故不能不硬加删割。但《西游》行世已久，删书者不敢变动书中故事，故其次第全依《西游记》足本。鲁迅先生(《小说史略》页一七七)也说，“《西游记》全书次第与杨志和作四十一回本殆相等。”其实乃是阳本全依吴本的次第。

试看此书前十五回和吴本的前十四回相同，已占了全书的一小半了。可见删书的人起初还不敢多删。到了后来，为篇幅所限，他只好横起心肠，胡乱删削，吴本的后八十五回被他缩成二十六回，所以竟不可读了。

鲁迅先生误信此书为吴本之前的祖本，我试举一例来证明他的错误。此本第十八回(收猪八戒)收了八戒之后，

唐僧上马加鞭，师徒上山顶而去。话分两头，又听下回分解。

这下面紧接一诗：

道路已难行，巅崖见险谷。……野猪挑担子，水怪前头遇。多年老石猴，那里怀嗔怒。你问那相识，他知西去路。

下面紧接云：

行者闻言冷笑，那禅师化作金光，径上乌窠而去。

这里最可看出此本乃是删节吴承恩的详本，而误把前面会见乌窠禅师的一段全删去了，所以有尾无头，不成文理。这是此本删吴本

的铁证。

鲁迅说吴本“第九回记玄奘父母遇难及玄奘复仇之事，亦非事实，杨本皆无有，吴所加也。”(页一七七)今按阳本第十二回有玄奘父母遇难的事，但删去了复仇一节。吴昌龄的《西游记》杂剧的第一卷即是叙玄奘的父母遇难及后来复仇之事。吴承恩全沿用此卷，其中有不近情理之处，都是因袭元剧，未及剪裁的。《四游记》本的删节，全是为篇幅关系，显然在吴承恩之后。又鲁迅说吴本火焰山之战是“取《华光传》中之铁扇公主以配《西游记传》(杨本)中仅见其名之牛魔王，”(页一七九)这也是一种错误的猜想。铁扇公主已见于吴昌龄《西游记》剧本的第十八九出，但牛魔王是吴承恩创造的。红孩儿在元剧里是鬼子母的儿子，与铁扇公主牛魔王无关。吴承恩把红孩儿做了牛魔王的儿子，又叫铁扇公主做了牛魔王的老婆，遂造出几万字的热闹文字(四十至四二回；五九至六一回。)但阳本实在收不下了，逐把火焰山“三调芭蕉扇”的大文章删成了一百三十个字！火焰山的大战只剩了两行半：

> 魔王抵家，闻得行者拐了扇子，星忙赶至中途，多得天神地祇助功，得了扇子，煽开火焰山，径至祭赛国。

明眼的读者，这是阳本硬删吴本呢？还是吴本从“多得天神地祇助功”一句子造出几万字的妙文呢？如果还有人信后一说，我要请问，阳本前面(三十二回)已明说红孩儿是牛魔王的儿子，何以到了后文仇人相见，又不写牛魔王要报儿子的仇恨哩？

所以我断定《四游记》中的《西游记传》是一个妄人硬删吴承恩本缩成的节本，决不是吴本以前的古本。

二十，三，十五夜改稿。

《日本东京所见中国小说书目提要》序

沧县孙子书先生是今日研究中国小说史最用功又最有成绩的学者。他的成绩之大，都由于他的方法之细密。他的方法，无他巧妙，只是用目录之学做基础而已。他在这几年之中，编纂中国小说书目，著录的小说有八百余种之多。他每记载一种书，总要设法访求借观，依据亲身的观察，详细记载板刻的形式与内容的异同。这种记载便是为中国小说史立下目录学的根基。这是最稳固可靠的根基，因为七八百年中的小说发达史都可以在这些板本变迁沿革的痕迹上看出来。所以孙先生本意不过是要编一部小说书目，而结果却是建立了科学的中国小说史学，而他自己也因此成为中国研究小说史的专门学者。

他在北平所亲见的小说，已很多了。但他还不满足，所以去年九月亲到日本去看中国小说。专为了看小说而渡海出洋，孙先生真可算是中国小说研究史上的哥仑布了。

他在东京工作了两个月，又在大连工作了五日，都是专门一志的猛干，所以能在短时期中记录了这七卷的《东京大连所见中国小说书目提要》。这两处——尤其是东京——所藏的中国小说古本的绝大重要，孙先生在他的自序和缘起里都说过了，无须我来申说。我只要请读此书的人回想十四五年前我开始作小说考证时，那时候我们只知道一种《水浒传》，一种《三国演义》，两种《西游记》，一种《隋唐演义》。在这十几年之中，国内已发见的《水浒传》，有百回本，一百十五回本，一百二十回本，一百二十四回本。孙先生此书中

记载的《水浒传》明刻本竟有六种之多。有了这许多本子的详细记载，我们方才可以作《水浒》演变史的精密研究了。《三国演义》的历史，近年来全靠日本所藏的几个古本的帮助，我们差不多可以知道从元朝到清初三国故事的演变了。国内至今还没有可贵的《西游记》本子：而孙先生在日本所见的明刻本共有七部，加上宋刊的两种《三藏法师取经记》和盐谷温先生印行的吴昌龄《西游记杂剧》，从此《西游记》的历史的研究也可以有实物的根据了。《隋唐演义》与《封神传》等书，向来在国内都没有古本子，所以我们都无从试探他们成书的历史；现在有了孙先生所见各种古本的记载，这种研究都可以开始了。我们试回想十五年前，我们讨论中国短篇小说，只能用一部《今古奇观》作例子；十五年来，"三言""二拍"与"古今小说"都先后出现，我们方才明白短篇小说在当时发达的状况；而这些书的保存与出现，都靠日本宫廷与私家的收藏。我们可以说：如果没有日本做了中国旧小说的桃花源，如果不靠日本保存了这许多的旧刻小说，我们决不能真正明了中国短篇与长篇小说的发达演变史！我们明白了这一点，方才可以了解孙先生此次渡海看小说的使命的重大。

试举《隋唐演义》一书为例。国内通行之《隋唐演义》皆是褚人获重编之本。近年始有人注意到林瀚编的《隋唐演义》。但因为这两部书的内容太不相同了。我们竟无从明了他们的因革关系，也不能知道褚人获怎样能从一部很幼稚的通俗讲史变成了一部很有文学趣味的小说。但我们读了孙先生的书目，自然会明白《隋唐演义》的历史了。孙先生在东京见了五种《隋唐演义》，在大连又见了一部《隋史遗文》：

(1)熊种谷编的《唐书志传通俗演义》八卷九十节。(嘉靖癸丑杨氏清江堂刊本)

(2)余应鳌编的《唐国志传》八卷。(余氏三台馆刊本)

(3)姑孰陈氏尺蠖斋评释《唐书志传通俗演义》八十九节。

(万历(?)癸巳绣谷唐氏世德堂刊本)

(4)徐文长评《唐传演义》八卷九十节。(万历庚申武林藏珠馆刊本)

以上四种,依孙先生的考定,实在只是一部书,其内容文字都相同,大意是记唐朝开国的事,起于隋炀帝大业十三年,终于唐太宗贞观十九年。这是《隋唐演义》的一个祖本。

(5)《隋唐两朝志传》十二卷一百二十二回。(万历己未,金阊龚绍山绣梓)

这本子有假托杨慎的序,又有林翰的序。林序也是假托的,序中说他得罗贯中原本,重编为十二卷。此书虽假托于正德一朝的名人,孙先生考定为用熊种谷本作底本而扩充成书的:前面略加几回隋朝故事,中间叙述瓦岗寨的英雄较为详细,后面增补唐太宗以后的史事直到僖宗为止。这也是《隋唐演义》的一个祖本。

(6)新镌绣像批评《隋史遗文》十二卷六十回。(名山聚藏板,有崇祯癸酉袁于令序)

这书专记隋末瓦岗寨的好汉,用秦叔宝作中心。孙先生从每回后的总评里考出此书之前尚有一种"旧本",大概是当时说话人所演讲,袁于令取市人话本,稍加增改,作成此书。这是《隋唐演义》的一个最重要的祖本。

我们试再翻开《隋唐演义》的褚人获自序,看他说:

《隋唐志传》创自罗氏,纂辑于林氏,可谓善矣。然始于隋宫剪采,则前多阙略;厥后补缀唐季一二事,又零星不联属:观者犹有议焉。昔箨庵袁先生曾示予所藏逸史,载隋炀帝、朱贵儿、唐明皇、杨玉环再世因缘事,殊新异可喜。因与商酌,编入本传,以为一部之始终关目。合之《遗文艳史》而始广其事,极之穷幽仙证(此指书中末回的仙证故事)而已竟其局。其间阙略者补之,零星者删之,更采当时奇趣雅韵之事点染之,汇成一集,颇改旧观。

褚氏叙述他的新本的来历，本是很忠实，很明白的。然而我们若不曾读孙先生所记载的各种本子的内容，我们就不会看懂这一段自序，因为我们就不懂得序中说的“遗文”即是《隋史遗文》，也就不懂得袁于令和这部书的关系，更不知道熊钟谷本与林瀚本的关系。现在我们有了孙先生记载的材料，方才可以推知《隋唐演义》的演变史大概是这样的：

<table>
<tr><td>(1)熊钟谷本《唐书志传》</td><td rowspan="3">}</td><td rowspan="3">林瀚本《隋唐志传》
袁于令本《隋史遗文》</td><td rowspan="3">}</td><td rowspan="3">褚人获本
《隋唐演义》</td></tr>
<tr><td>(2)旧本《隋史遗文》</td></tr>
<tr><td>(3)《隋炀艳史》</td></tr>
</table>

我们看这一部小说的历史，就可以知道孙先生的小说目录学在小说史学上的绝大重要了。没有这些古本小说的详细记载，我们决无从了解一部小说的历史。必须先知道了《古今小说》，《三言》，《二拍》的内容，然后可以知道《今古奇观》所收的各篇都是从这几部短篇小说丛书里选出来的。必须先知道褚人获以前的隋唐故事旧本，然后可以了解褚本《隋唐演义》的真正历史地位。《水浒》、《西游》、《三国》、《封神》、《说岳》、《英烈传》、《平妖传》等书的历史的考证，必须从新建筑在孙先生现在开始建立的小说目录学的新基础之上。

一九三二，七，二四。

《西游记》的第八十一难

十年前我曾对鲁迅先生说起《西游记》的第八十一难(九十九回)未免太寒伧了,应该大大的改作,才衬得住一部大书。我虽有此心,终无此闲暇,所以十年过去了,这件改作《西游记》的事终未实现。前几天,偶然高兴,写了这一篇,把《西游记》的第八十一难,完全改作过了。自第九十九回"菩萨将难簿目过了一遍"起,到第一百回"却说八大金刚使第二阵香风,把他四众,不一日送回东土"为止,中间足足改换了六千多字。因为《学文月刊》的朋友们要稿子,就请他们把这篇"伪书"发表了。现在收在这里,请爱读《西游记》的人批评指教。

二十三,七,一,胡适记。

《西游记》第九十九回

观音点簿添一难

唐僧割肉度群魔

话说观音菩萨把唐僧一路上经历的灾难簿子从头看了一遍,忽发言道:"佛门中九九归真。圣僧受过八十难,还少一难,不得完成此数。"菩萨当时即命五方揭谛道:"速速赶上金刚,还生一难者!"

揭谛得令,驾云向东赶去,不多时赶上了金刚,附耳低言,说明菩萨法旨。金刚奉令,刷的把风按下,将唐僧四众连马与经,降落在地。噫! 正是

九九归真道行难，一篑功亏不结丹。
腾云指日回唐土，何图蓦地下云端！

三藏脚踏了凡地，自觉心惊。八戒呵呵大笑道："好，好，好！这正是走得快，跌得高！"沙僧也道："想是护送的金刚半路上看个亲眷去了，叫我们下来歇歇哩。"孙行者火眼金睛，早已看见五方揭谛赶上金刚，交头接耳，必有用意，他且不说破，只对唐僧说道："师父，金刚抛下我们，自回去了。我们且打听明白这是甚么地方，在何国土。"唐僧道："悟空说得是。我听得远远的有水响，不知是不是我们走过的河水。"

行者纵身跳在空中，用手搭凉篷，仔细看了，下来道："师父，那一带树林过去，果然是一条大河，河身像是很宽，很长；水势却不汹涌，不像是流沙河，也不像是通天河，也许是一条我们不曾走过的大河。"

唐僧问道："徒弟啊，那边可望得见人烟么？"行者答道："河的对岸好像有一个城镇。有船只载着人往这边来。河这边有一座高塔。船上的人好像是朝着这塔来的，也许是来塔上烧香祭赛的。"

八戒喊道："只要有人烟，我们都去！"八戒沙僧把经卷驮在马上，四众步行，穿过大树林，果然望见一座高高的宝塔。师徒们朝着宝塔走去，看看太阳将落时，他们到了宝塔面前。只见二三十个人，全是天竺国服装，老老少少，男男女女从塔下走出来，朝着河边回去，那些人见了唐僧四众，都很惊异，渐渐围拢来；妇人孩子见了八戒三人的怪模样，都很害怕，躲在老年人的背后，窃窃私语。内中一位老者，认得唐僧的状貌衣装是大唐人物，走过来问讯。唐僧叫三个徒弟站开，他自己上前施礼问讯。唐僧道："贫僧是大唐人氏，这三人是小徒，往西天取经回来，流落在此，不知路途方向。请问老丈这里是何国土，这宝塔供养何种尊神，此去大唐国土应走何方向。"

那老者答礼道："不知法师是大唐上国求法高僧，失敬之至。此

处是婆罗涅斯国，前面的大河是殑伽河。顺河流东行，约三百余里，便是战士国境。法师若要东行，可用船顺流下去。这里的宝塔是敝国最著名的古迹，叫做“三兽窣堵波”，是如来在过去劫初修菩萨行时烧身供养天帝释之处。每年八月月圆时，是月光王菩萨的节日，敝处的人来此扫塔祭赛。今天正是月光节，我们来此祭扫，不想得遇上国高僧。可否请到对河村子里供养一宿，明天准备船只相送东行？”

唐僧听说“三兽窣堵波”之名，心里大欢喜，忙整衣帽，朝塔礼拜，并叫行者三人同来礼拜。礼拜毕，唐僧又谢那老者指引的好意，说道：“贫僧久闻‘三兽窣堵波’之名，但恨无缘拜扫瞻仰。天幸今日无意中亲到塔下，岂可错过机缘？贫僧师弟都是修行之人，今夜决计在塔下打坐一宵，以表礼拜的诚心。多蒙老丈厚意款待，明早一定渡河到贵村来拜谢。”

那老丈听说，知道唐僧决心扫塔，又有点害怕那三个怪模样的徒弟，也便不坚留，便留下姓名，率领众男妇回河边上船去了。

话说唐僧别了众人，回过头来，欢天喜地的对三个徒弟说道：“徒弟啊，谁料我们从云里掉下来，却遇着这意外的奇缘！”八戒笑道：“师父，想必是打听得你的祖宗的骨塔了？”沙僧和行者齐声问道：“师父，这个古塔有何因缘，叫你老人家这样高兴！”

三藏回头用手指道：“你们不见这里是三座塔么？”行者们看时，果然中间一座高塔，左右两旁各有一座小塔。在远处望见的只是中间的高塔。唐僧说：“这就是西域地志上有名的三兽塔，又叫做‘月中玉兔塔’。三兽是一只兔子，一只狐狸，一只猿猴。中间是兔塔，两边是狐塔猴塔。”八戒呵呵大笑道：“怪道老师父欢天喜地，原来他替弼马温大师兄寻得了祖坟也！”

唐僧喝住八戒，说道：“劫初之时，我佛如来投生为一只白兔，他本性不昧，在树林中修菩萨行。他有两个同伴，一狐一猿，受了他

的感化，也同在树林中修行。一日，天帝释要试验他们的修行工夫，下凡变化作一个老人，到树林中来。三兽见那老人形容憔悴，行步艰难，都来问他有何病痛。老人说："我要饿死了；来问你们求一点东西吃。"三兽请他坐在树下，他们都出去寻食物款客。狐狸先回来，嘴衔着一条鲜鲤鱼。猿猴也回来了，摘得一堆鲜果。只有白兔空手回来，心怀惭愧。老人说："狐哥猴哥都寻了东西回来，难道兔哥不肯布施一点么？"白兔闻言，对同伴道："敢烦两位师兄替我采点干柴，生起火来，我自有佳肴供客。"狐猿出去，寻了一些枯枝干叶，生起火来。白兔见火焰正旺，就对老人道："丈人，我自愧有心无力，不能救丈人的饥饿。敬献区区身体，供丈人一餐。"说完，就跳入烈焰之中。尔时老人复现天帝释庄严宝相，从火焰中提出兔身，嗟叹不已。天帝释道："兔子舍生救人，是真菩萨行。吾当令世间人永永敬礼他的形容。"天帝释言讫，一只手攀住须弥山尖，撕下了半个峰头来做他的画笔；一只手捉住月亮，做他的粉本，就在月亮上画下了玉兔的形状。至今月中有玉兔，便是这样起原的。后世天竺国人纪念这个玉兔烧身的故事，在这里建塔纪念，就是这个三兽窣堵波。"

唐僧接着又说："我小时念《杂宝藏经》，《经律异相》，就知道这白兔舍身的因缘。谁想今日取经回来，还能瞻拜这千年古塔！我如何不欢喜！"(注一)

三藏讲完故事，行者沙僧俱各欢喜赞叹。只有八戒涎着嘴脸，呵呵大笑道："好个多情的师父！忘不了大天竺国抛绣球招亲的假公主！你瞧那河上起来的团圞明月，正照着绣球选中的驸马爷的僧帽上。只怕太阴星君管束不严，玉兔知道了我师父今夜扫塔的多情，又要逃出广寒宫，来寻你耍子去也！"

三藏也不管八戒的顽皮，领着三人，到中间塔下，叫八戒把经卷龙马安顿在塔下，叫沙僧摘了一些竹枝，扎了一把笤帚。唐僧拿着笤帚，同他们上塔祭扫。正是：

玉兔高风永不磨，庄严塔影照长河。

殷勤上国求经客，来扫千年窣堵波。

话说唐僧四众扫塔，到得最上一层时，明月已近中天；远望殑伽河变成了一道光耀的银河；四野静穆，但见茫茫银雾，涌起一个出尘的世界。唐僧到此不觉一声叫绝。行者沙僧也都凝望出神。连那八戒也不觉摇头摆耳，舞蹈起来。唐僧本来早已走得疲乏了，就在那塔顶上靠着石栏坐下。坐了一会，他舍不得走了，对三个徒弟道："徒弟啊，我当年离了长安，在法云寺里立了弘愿，上西方遇寺拜佛，见塔扫塔。一路上历尽多少艰辛。那回在祭赛国扫塔，被妖魔败兴。还有那回在荆棘岭上，虽然也是一个月白风清的良夜，又被几个松妖杏怪搅缠了一夜。今番取得经典回朝，难得在这千年古塔上清清闲闲的赏玩这无边月色。你们三人可先下去看守经卷，在塔下洞门里歇息。我要在这塔上打一回坐，定一定心。"

行者料无意外危险，便叫八戒沙僧同去塔下等候。八戒笑着回头道："师父早点下来罢！莫要被月光钩起了凡心，又要累大师兄上毛颖山找寻玉兔儿去！"

他们下塔去讫，唐僧正襟打坐，凝神入定。他在定中，忽然听得空中有人喊道："圣僧随我来，了一件公案去者！"他觉得身体起在空中，跟着那人，在月光里飘到一个平阳大地，落下地来。他定神四看，只看见整千整万的异形怪状的鬼怪，也有像人形的，也有兽身人面的，也有完全兽形的，也有一身九头的，大都是浑身血污，破头折脚，肢体不全。这些鬼怪见唐僧来了，登时起了大扰攘，一霎时鬼哭魔嚎，喊声震天。唐僧只听得四方八面齐声喊着"唐僧还我命来！""唐僧还我命来！"

唐僧虽然身经无数灾难，到此也不免心惊胆颤。只听得那个同来的人低声说道："圣僧不必惊慌。小神奉菩萨法旨，引圣僧来此结束一件公案。这些冤魂都是圣僧从东土西来求经一路上所遇见的

大小妖魔的鬼魂。他们当时妄想要吃圣僧一块肉,可以延寿一千年,所以在路上兴风作浪,与圣僧为难。幸有齐天大圣,天蓬元帅,卷帘大将,一路保护前来。这些都是金箍棒和钉钯底下的死鬼,因为得罪了圣僧,永永打入恶道,不得超生。现今他们都奉地藏王菩萨法旨,来到这里请圣僧结此公案。”

那人说完,唐僧一时没了主意,扯住那人问道:“我的三个徒弟都不在我身边,叫我如何了得这件公案?”那人道:“这件公案只有圣僧自了,齐天大圣诸人都助不得力。”

那人说完,拉住唐僧起在半空中,用手指着下面一队队的妖魔鬼魂,一一说与唐僧道:“那边是双叉岭的老虎。那是两界山的老虎。那是五行山脚下被行者打死的六贼。那是鹰愁陡涧被龙吞了的马。那是观音禅院撞死的老和尚。那是黑风山的白花蛇与苍狼怪。那是黄风岭的虎先锋领着无数狐兔獐鹿的鬼魂。

他转过身来,指道:“那个女鬼是白虎岭的白骨夫人。那两个小孩子是碗子山波月洞黄袍怪的两个儿子,被八戒沙僧掼死的。这边是平顶山莲花洞的几百小妖,领头的是压龙洞的九尾狐精和狐阿七大王。那边三个道士是车迟国的虎力大仙,鹿力大仙,羊力大仙。那边那个跬跬拜拜的老怪物乃是通天河里设计捉拿圣僧的老鳜婆,率领着一班打死的水怪鱼精。”

那人又转向右边,指道:“那边百十个鬼魂乃是金岘山独角儿大王手下的小妖。这边二三十个人鬼乃是杨家庄上孙行者打死的贼人。那边是琵琶洞的蝎子精,这边是大闹西天的六耳弥猴。那边一大队是牛魔王的小夫人玉面公主领着摩云洞的小妖。这边一小群是碧波潭的老龙一家,同着他那九个头的驸马。

说到这里,那人向前面一指,笑道:“圣僧想还认得这几位朋友!”唐僧细看时,却是荆棘岭上的十八公,孤直公,凌空子,拂云叟,杏仙一班花妖树怪。

那人又指道:“圣僧请看,那边纷纷攘攘的是小雷音黄眉大王

的五七百个小妖，和狮驼洞的万数小妖。这边争争吵吵的是盘丝洞的七种蜂妖，黄花观的七个蜘蛛精，竹节山九曲盘桓洞的猱狮雪狮等等七个狮精。前面那两盏大灯笼是稀柿衕的大蟒怪的一对眼睛。右边那个艾叶花皮豹子乃是隐雾山折岳连环洞的南山大王。左边那一大群牛，乃是金平府玄英洞的辟寒大王，辟暑大王，辟尘大王，领着他们手下的许多山牛精，水牛精，黄牛精。"

那人团团转了一遭，回头对唐僧说道："圣僧，这一案里的人鬼妖魂全在这里了。地藏王菩萨的名籍上记着，这一案共有五万九千零四十九名。这都是当年要谋害圣僧的性命，要吃圣僧的肉想延寿长生的。圣僧如何处分这一案，想必自有权衡。小神交代明白，暂且告退。"说完，那人按落云头，把唐僧送在一座石磴上，竟自扬长腾空去了。

唐僧在半空中看了那几万个哀号的鬼魂，听了那惨惨凄凄的哭声，他的恐惧之心已完全化作慈悲不忍之心。他想到今天说过的白兔舍身的故事，想到佛家"无量慈悲"的教训，想到此身本是四大偶然和合，原无足系念。他主意已定，便自定心神，在石磴上举起双手，要大众鬼魂安静下来。

那时无数鬼魂看见唐僧站在月光中，庄严之中带着慈祥，个个都感觉着一种不可思议的威力。大众见他举起双手来，手心向下，月光正照在手背上，大众都渐渐安静下来。一会儿，真个全肃静了。

唐僧徐徐开言道："列位朋友！贫僧上西天求经，一路上听得纷纷传说：'吃得唐僧一块肉，可以延寿长生。'非是贫僧舍不得这副臭皮囊：一来，贫僧实不敢相信这几根骨头，一包血肉，会真个有延年长命的神效；二来，贫僧奉命求经，经未求得，不敢轻易舍生。如今贫僧已求得大乘经典，有小徒三人可以赍送回大唐流布。今天难得列位朋友全在此地，这一副臭皮囊既承列位见爱，自当布施大众。惟愿各山洞主，各地魔王，各路冤魂，受此微薄布施，均得早早脱离地狱苦厄，超昇天界，同登极乐！"

唐僧言讫，那数万鬼魂齐齐举手欢呼，鬼声啾杂，辨不出他们说的什么，只听得一片“聒噪！聒噪！”(注二)“多谢布施！”“快吃唐僧肉！”

唐僧又举起两手来，叫他们静听。他又说道：“列位朋友！请忍耐片刻。让贫僧留个遗表，给小徒带回大唐。”好个玄奘和尚！他脱下袈裟，反铺在石磴上，他咬破右手中指，写下血书遗表：

> 沙门玄奘言：臣奉命西来求法，历时一十七载，艰危万重，而凭恃天威，心愿获从。遂得见不见迹，闻未闻经。所求得大乘真经五千零四十八卷，今命徒弟悟空等赍送回朝，流布东土。惟求法弘愿已了，微躯已无足恋，兹于本日在婆罗涅斯国殑伽河上，舍命布施，下以超度途中枉死鬼魂，上以为国家祈天永命。临绝上闻，不尽依依。

他又留下遗嘱给行者三人：

> 玄奘赖尔等护持，得遂求经弘愿。经典至重，望尔等星夜赍送回朝。玄奘微躯已于今夜布施西天路上尔等所害诸枉死鬼魂，了此十七年公案。此是修菩萨行人本分内事，尔等不必哀伤。经典到达之日，即是玄奘不死之年。此嘱。

唐僧写完，将度牒裹在袈裟里，脱下紧身衣服，抽出十七年不曾用过的戒刀，坐在石磴上，从左腿上割下一块肉来，用刀尖挑了，递与靠近身旁的鬼魂，笑道：“这是唐僧肉，可惜不多，请你们每人吃一口罢。”一个小妖接过去，咬了一口，传递给第二人，这时唐僧又割下第二块肉来了。这些山妖水怪，被唐僧的大慈悲感动了，倒也讲点礼数，每人只咬一小口，不争多论少，也不争肥较瘦；吃了肉的都慢慢散开去，让没吃肉的挤近前来。唐僧一块一块的割去，血流下石磴，石磴面前成了血池。一些鱼精鳖怪，便跟着老鼋婆，在血池里喝血。盘丝洞里干儿子，——蜜蜂，蚂蜂，蠦蜂，班毛，牛蜢，抹蜡，蜻蜓，——也都飞来吸血。

唐僧把身上割得下的肉都割剔下来了，看看只剩得一个头颅，

一只右手还不曾开割。说也奇怪,唐僧看见这几万饿鬼吃得起劲,嚼得有味,他心里只觉得快活,毫不觉得痛苦。

这时候,那团圆的月亮已快要落下地去,在长河那一边,月光平射过来,照着那个孤棱棱的和尚头,那头的黑影子足足有几里路长,在那几万鬼魂的顶上晃着。这时候,忽听得半空中一声"善哉!是真菩萨行!"唐僧抬起头来,只见世界大放光明,一切鬼魂都不见了。

唐僧如从大梦里醒来,定心一看,兀自坐在那三兽塔最高层上的石栏边,分毫不曾移动。抬头望那月亮已将落下地去,东方满天的红霞,太阳快起来了。他伸手摸腿上身上,全不见割剐的痕迹。他心里惊怪:难道是我在定中做了一场噩梦?正惊疑间,只听得塔的下层有脚步声响,行者与八戒上来,八戒喊道:"师父出定了吗?天快亮了。"唐僧心里觉得快活,也不说破,站起来同他们下塔去。

下得塔来,只见沙僧牵着龙马,傍边立着八大金刚,齐声向唐僧道喜,说道:"恭贺圣僧一夜之中,了得西来公案,圆成九九劫数!一念无量慈悲,三千大千诸佛菩萨同声赞叹。可贺,可贺!"

行者三人都不懂得金刚说的话,争问师父夜来在塔上做了什么。唐僧不得已,把夜来的奇境说了一遍,说完,解开袈裟,看那里面隐隐约约的好像还有许多金字,细看时又都不见了。师徒四众都咨嗟称异。八大金催促道:"圣僧功行完满,就此回东土去罢!"有偈为赞:

吃得唐僧一块肉,五万九千齐上天。

如梦如电如泡影,一切皆作如是观。

(注一)"三兽窣堵波"的故事见于玄奘的《大唐西域记》卷七。白兔舍身因缘又见于《杂宝藏经》卷二,《经律异相》卷四十七。我在这里又参用了现代印度作家的说法。

(注二)"聒噪,聒噪"是道谢之词。《西游记》第九十四回大天竺国国王赠送金银时,行者唱喏道:"聒噪!聒噪!"我们徽州绩溪土话向人道谢也说:"姑噪,姑噪",大概"聒噪"与"姑噪"同出于一个语源。

第 一 集
卷 四

我们走那条路？

缘起

我们几个朋友在这一两年之中常常聚谈中国的问题，各人随他的专门研究，选定一个问题，提出论文，供大家的讨论。去年我们讨论的总题是“中国的现状”，讨论的文字也有在《新月》上发表的。如潘光旦先生的“论才丁两旺”，(《新月》二卷四号)如罗隆基先生的“论人权”，(《新月》二卷五号)都是用讨论的文字改作的。

今年我们讨论的总题是“我们怎样解决中国的问题？”分了许多子目，如政治，经济，教育，等等，由各人分任。但在分配题目的时候，就有人提议说：“在讨论分题之前，我们应该先想想我们对于这些各个问题有没有一个根本的态度。究竟我们用什么态度来看中国的问题？”几位朋友都赞成有这一篇概括的引论，并且推我提出这篇引论。

这篇文字是四月十二夜提出讨论的。当晚讨论的兴趣的浓厚鼓励我把这篇文字发表出来，供全国人的讨论批评。以后别位朋友讨论政治，经济，等等各个问题的文字也会陆续发表。

十九，四，十三，胡适

我们今日要想研究怎样解决中国的许多问题，不可不先审查我们对于这些问题根本上抱着什么态度。这个根本态度的决定，便

是我们走的方向的决定。古人说得好：

> 今夫盲者行于道，人谓之左则左，谓之右则右。遇君子则得其平易，遇小人则蹈于沟壑。(《淮南氾论训》，文字依《意林》引。)

这正是我们中国人今日的状态。我们平日都不肯彻底想想究竟我们要一个怎样的社会国家，也不肯彻底想想究竟我们应该走那一条路才能达到我们的目的地。事到临头，人家叫我们向左走，我们便撑着旗，喊着向左走；人家叫我们向右走，我们也便撑着旗，喊着向右走。如果我们的领导者是真真睁开眼睛看过世界的人，如果他们确是睁着眼睛领导我们，那么，我们也许可以跟着他们走上平阳大路上去。但是，万一我们的领导者也都是瞎子，也在那儿被别人牵着鼻子走，那么，我们真有"盲人骑瞎马，夜半临深池"的大危险了。

我们不愿意被一群瞎子牵着鼻子走的人，在这个时候应该睁开眼睛看看面前有几个岔路，看看那一条路引我们到那儿去，看看我们自己可以并且应该走那一条路。

我们的观察和判断自然难保没有错误，但我们深信自觉的探路总胜于闭了眼睛让人牵着鼻子走。我们并且希望公开的讨论我们自己探路的结果可以使我们得着更正确的途径。

在我们探路之前，应该先决定我们要到什么地方去，——我们的目的地。这个问题是我们的先决问题，因为如果我们不想到那儿去，又何必探路呢？

现时对于这个目的地，至少有这三种说法：

(1)中国国民党的总理孙中山说，国民革命的"目的在于求中国之自由平等"。

(2)中国青年党(国家主义者)说，国家主义的运动"就是要国家能够独立，人民能够自由，而在国际上能够站得住的种种运动"。

(3)中国共产党现在分化之后，理论颇不一致；但我们除去他

们内部的所谓史大林—托洛斯基之争，可以说他们还有一个共同目的地，就是“巩固苏联无产阶级专政，拥护中国无产阶级革命”。

我们现在的任务不在讨论这三个目的地，因为这种讨论徒然引起无益的意气，而且不是一千零一夜打得了的笔墨官司。

我们的任务只在于充分用我们的知识，客观的观察中国今日的实际需要，决定我们的目标。我们第一要问，我们要铲除的是什么？这是消极的目标。第二要问，我们要建立的是什么？这是积极的目标。

我们要铲除打倒的是什么？我们的答案是：

我们要打倒五个大仇敌：

第一大敌是贫穷。

第二大敌是疾病。

第三大敌是愚昧。

第四大敌是贪污。

第五大敌是扰乱。

这五大仇敌之中，资本主义不在内，因为我们还没有资格谈资本主义。资产阶级也不在内，因为我们至多有几个小富人，那有资产阶级？封建势力也不在内，因为封建制度早已在二千年前崩坏了。帝国主义也不在内，因为帝国主义不能侵害那五鬼不入之国。帝国主义为什么不能侵害美国和日本？为什么偏爱光顾我们的国家？岂不是因为我们受了这五大恶魔的毁坏，遂没有抵抗的能力了吗？故即为抵抗帝国主义起见，也应该先铲除这五大敌人。

这五大敌人是不用我们详细证明的。余天休先生曾说中国人口百分之九十五在贫穷线以下。张振之先生（《目前中国社会的病态》）估计贫民数目占全国人口三分之一以上。张先生引四川李敬穆先生的话，说：“依据甘布尔，狄麦尔，以及北京的成府，安徽的湖边村的调查，中国穷人总数当占全国人口百分之五十。”（李先生假定一家最低生活费为一三〇元至一六〇元，凡一家庭每年收入在这数目以下，便是穷人。）近来

所得社会调查的结果，如李景汉先生“北平郊外之乡村家庭”等书所报告，都可以证明李敬穆先生的估计是大体不错的。有些地方的穷人竟在百分之七十三以上，(李景汉调查北平郊外挂甲屯的结果。)或竟至百分之八十二以上。(民十一华洋义赈会调查结果。)这就离余天休先生的估计不远了。这是我们的第一大敌。

疾病是我们种弱的大原因。瘟疫的杀人，肺结核花柳病的杀人灭族，这都是看得见的。还有许多不明白杀人而势力可以毁灭全村，可以衰弱全种的疾病，如疟疾便是最危险又最普遍的一种。近年有科学家说，希腊之亡是由于疟疾，罗马的衰亡也由于疟疾。这话我们听了也许不相信。但我们在中国内地眼见整个的村庄渐渐被疟疾毁为荆棘地，眼见害疟疾的人家一两代之后人丁绝灭，眼见有些地方竟认疟疾为与生俱来不可避免的病痛，(我们徽州人叫他做“胎疟”，说人人都得害一次的！)我们不得不承认疟疾的可怕甚于肺结核，甚于花柳，甚于鸦片。在别的国家，疟疾是可以致死的，故人人知道它可怕。中国人受疟疾的侵害太久了，养成了一点抵抗力，可以苟延生命，不致于立死，故人都不觉其可怕。其实正因为它杀人不见血，灭族不留痕，故格外可怕。我们没有人口统计，但世界学者近年都主张中国人口减少而不见增加。我们稍稍观察内地的人口减少的状态，不能不承认此说的真确。张振之先生在他的《中国社会的病态》里，引了一些最近的各地统计，无一处不是死亡率超过出生率的。例如：

> 广州市　十七年五月到八月　每周死亡超过出生平均为六十人。
>
> 广州市　十七年八月到十一月　每周死亡超过出生平均六十七人。
>
> 南京市　十七年一月到十一月　平均每月多死二百七十一人，每周平均多死六十二人。

不但城市如此，内地人口减少的速度也很可怕。我在三十年之中就

亲见家乡许多人家绝嗣衰灭。疾病瘟疫横行无忌，医药不讲究，公共卫生不讲究，那有死亡不超过出生的道理？这是我们的第二大敌。

愚昧是更不须我们证明的了。我们号称五千年的文明古国，而没有一个三十年的大学。（北京大学去年十二月满三十一年，圣约翰去年十二月满五十年，都是连初期幼稚时代计算在内。）在今日的世界，那有一个没有大学的国家可以竞争生存的？至于每日费一百万元养兵的国家，而没有钱办普及教育，这更是国家的自杀了。因为愚昧，故生产力低微，故政治力薄弱，故知识不够救贫救灾救荒救病，故缺乏专家，故至今日国家的统治还在没有知识学问的军人政客手里。这是我们的第三大敌。

贪污是我们这个民族的最大特色。不但国家公开"捐官"曾成为制度，不但二十五年没有考试任官制度之下的贪污风气更盛行，这个恶习惯其实已成了各种社会的普遍习惯，正如亨丁顿说的：

> 中国人生活里有一件最惹厌的事，就是有一种特殊的贪小利行为，文言叫做"染指"，俗语叫做"揩油"。上而至于军官的克扣军粮，地方官吏的刮地皮，庶务买办的赚钱，下而至于家里老妈子的"揩油"，都是同性质的行为。

这是我们的第四大敌。

扰乱也是最大的仇敌。太平天国之乱毁坏了南方的精华区域，六七十年不能恢复。近二十年中，纷乱不绝，整个的西北是差不多完全毁了，东南西南的各省也都成了残破之区，土匪世界。美国生物学者卓尔登（David Starr Jordan）曾说，日本所以能革新强盛，全靠维新以前有了二百五十年不断的和平，积养了民族的精力，才能够发愤振作。我们眼见这二十年内战的结果，贫穷是更甚了，疾病死亡是更多了，教育是更破产了——避兵避匪逃荒逃死还来不及，那能办教育？——租税是有些省分预征到民国一百多年的了，贪污是更明目张胆的了。（《中国评论周报》本年一月三十日社论说，民国成立以

来，官吏贪污更甚于从前。）然而还有无数人天天努力制造内乱！这是我们的第五个大仇敌。

以上略述我们认为应该打倒的五大仇敌。毁灭这五鬼，便是同时建立我们的新国家。我们要建立的是什么？

我们要建立一个治安的，普遍繁荣的，文明的，现代的统一国家

“治安的”包括良好的法律政治，长期的和平，最低限度的卫生行政。“普遍繁荣的”包括安定的生活，发达的工商业，便利安全的交通，公道的经济制度，公共的救济事业。“文明的”包括普遍的义务教育，健全的中等教育，高深的大学教育，以及文化各方面的提高与普及。“现代的”总括一切适应现代环境需要的政治制度，司法制度，经济制度，教育制度，卫生行政，学术研究，文化设备等等。

这是我们的目的地。我们深信：决没有一个“治安的，普遍繁荣的，文明的，现代的统一国家”而不能在国际上享受独立，自由，平等的地位的。我们不看见那大战后破产而完全解除军备的德国在战败后八年被世界列国恭迎入国际联盟，并且特别为她设一个长期理事名额吗？

目的地既定，我们才可以问：我们应该用什么法子，走那一条路，才可以走到那目的地呢？

我们一开始便得解决一个歧路的问题：还是取革命的路呢？还是走演进（evolution）的路呢？还是另有第三条路呢？——这是我们的根本态度和方法的问题。

革命和演进本是相对的，比较的，而不是绝对相反的。顺着自然变化的程序，如瓜熟蒂自落，如九月胎足而产婴儿，这是演进。在演进的某一阶段上，加上人功的促进，产生急骤的变化；因为变化来的急骤，表面上好像打断了历史上的连续性，故叫做革命。其实

革命也都有历史演进的背景，都有历史的基础。如欧洲的“宗教革命”，其实已有了无数次的宗教革新运动作历史的前锋，如中古晚期的唯名论(Nominalism)的思想，如十三世纪以后的文艺复兴的潮流，如弗浪西斯派的和平的改革，如威克立夫(Wyclif)和赫司(Huss)等人的比较急进的改革，如各国的君主权力的扩大，这都是十六世纪的宗教革命的历史背景。火药都埋好了，路得等人点着火线，于是革命爆发了。故路得等人的宗教革新运动可以叫做革命，也未尝不可以说是历史演进的一个阶段。

又如所谓“工业革命”，更显出历史逐渐演进的痕迹，而不是急骤的革命。基本的机械知识，在十六世纪已渐渐发明了；十六世纪已有专讲机器的书了，十七世纪已是物理的科学很发达的时代了，故十八世纪后半的机器生产方法，其实只是几百年逐渐积聚的知识与经验的结果。不过瓦特(Watt)的蒸汽机出世以后，机器的动力根本不同了，表面上便呈现一个骤变的现象，故我们叫这个时代做工业革命时代。其实生产方法的革新，前面可以数到十五六世纪，后面一直到我们今日还在不断的演进。

政治史上所谓“革命”，也都是不断的历史演进的结果。美国的独立，法国的大革命，俄国的一九一七的两次革命，都有很长的历史背景。莫斯科的“革命博物馆”把俄国大革命的历史一直追溯到三四百年前的农民暴动，便是这个道理。中国近年的革命至少也可以从明天叙起。

所以革命和演进只有一个程度上的差异，并不是绝对不相同的两件事。变化急进了，便叫做革命；变化渐进，而历史上的持续性不呈露中断的现状，便叫做演进。但在方法上，革命往往多含一点自觉的努力而历史演进往往多是不知不觉的自然变化。因为这方法上的不同，在结果上也有两种不同：第一，无意的自然演变是很迟慢的，是很不经济的，而且自觉的人功促进往往可以缩短改革的时间。第二，自然演进的结果往往留下许多久已失其功用的旧制度

和旧势力，而自觉的革命往往能多铲除一些陈腐的东西。在这两点上，自觉的革命都优于不自觉的演进。

但革命的根本方法在于用人功促进一种变化，而所谓“人功”有和平与暴力的不同。宣传鼓吹，组织与运动，使少数人的主张逐渐成为多数人的主张，或由立法，或由选举竞争，使新的主张能替代旧的制度，这是和平的人功促进。而在未上政治轨道的国家，旧的势力滥用压力摧残新的势力，反对的意见没有法律的保障，故革新运动往往不能用和平的方法公开活动，往往不能不走上武力解决的路上去。武力斗争的风气既开，而人民的能力不够收拾已纷乱的局势，于是一乱再乱，能发而不能收，能破坏而不能建设，能扰乱而不能安宁，如中美洲的墨西哥，如今日的中国，皆是最明显的例子。

武力暴动不过是革命方法的一种，而在纷乱的中国却成了革命的唯一方法，于是你打我叫做革命，我打你也叫做革命。打败的人只图准备武力再来革命。打胜的人也只能时时准备武力防止别人用武力来革命。这一边刚打平，又得招兵购械，筹款设计，准备那一边来革命了。他们主持胜利的局面，最怕别人来革命，故自称为“革命的”，而反对的人都叫做“反革命”。然而孔夫子正名的方法终不能叫人不革命；而终日凭藉武力提防革命也终不能消除革命。于是人人自居于革命，而革命永远是“尚未成功”，而一切兴利除弊的改革都搁起不做不办。于是“革命”便完全失掉用人功促进改革的原意了。

我们认为今日所谓“革命”，真所谓“天下多少罪恶假汝之名以行”。用武力来替代武力，用这一班军人来推倒那一班军人，用这一种盲目势力来替代那一种盲目势力，这算不得真革命。至少这种革命是没有多大意义的，没有多大价值的。结果只是兵化为匪，匪化为兵，兵又化为匪，造成一个兵匪世界而已。于国家有何利益？于人民有何利益？

就是那些号称有主张的革命者，喊来喊去，也只是抓住几个抽象名词在那里变戏法。有一班人天天对我们说："中国革命的对象是封建阶级。"又有一班人天天说："中国革命的对象是封建势力。"我们孤陋寡闻的人，就不知道今日中国有些什么封建阶级和封建势力。我们研究这些高喊打倒封建势力的先生们的著作言论，也寻不着一个明了清楚的指示。一位教育革命的鼓吹家在民国十八年二月二十日出版的《教育杂志》(二十一卷二号二页)上说：

> 中国秦以前，完全为一封建时代。自黄帝历尧、舜、禹、汤、以至周武王，为封建之完成期。自周平王东迁，历《春秋》战国以至秦始皇，为封建之破坏期。统一之中国，即于此封建制度之成毁过程中完全产出。(原注：封建之形势早已破坏，而封建之势力至今犹存。)

但是隔了两个月，这位教育家把他所说的话完全忘记了，便又在四月二十日出版的《教育杂志》(同卷四号二页)上说：

> 中国在秦以前，为统一的专制一尊的封建国家成长之时代。……到秦始皇时，……统一的专制一尊的封建国家才完全确立。(原注：列爵封土的制度，到这时候，当然改变了许多。然国家仍可以称为"封建的"者，因"封建的"三字并非单指列爵封土之制而言。凡一国由中央划分行政区域，设为种种制度，位置许多地方官吏；地方官吏更一方面负责维持地方次序，另一方面吸收地方一部分经济的利益，以维持中央之存在。平民于此，无说话之余地。凡此等等，都可以代表"封建的"三字之一部分的精神。)

两个月之前，封建制度到秦始皇时破坏了；两个月之后，封建国家又在秦始皇时才完全确立！然而《教育杂志》的编者与读者都毫不感觉矛盾。这位作者本人也毫不感觉矛盾。他把中央集权制度叫做封建国家，《教育杂志》的编者与读者也毫不觉得奇怪荒谬。为什么呢？因为这些名词本来只是口头笔下的玩意儿，爱变什么戏法就变什么戏法，本来大可不必认真，所以作者可以信口开河，读者也由他信口开河。

那么，这个革命的对象——封建势力——究竟是什么东西呢？

去年《大公报》上登着一位天津市党部的某先生的演说，说封建势是军阀，是官僚，是留学生。去年某省党部提出一个铲除封建势力的计划，里面所举的封建势力包括一切把持包办以及含有占有性的东西，故祠堂，同乡会，同学会都是封建势力。然而现代的把持包办最含有占有性的政党却不在内。所以我们直到今天还不明白究竟什么东西是封建势力。前几天我们看见中国共产党中的“反对派”王阿荣陈独秀等八十一人的“我们的政治意见书”，其中有这么一段：

> 我们以为：说中国现在还是封建社会和封建势力的统治，把资产阶级的反动性及一切反动行为都归到封建，这不但是说梦话，不但是对于资产阶级的幻想，简直是有意的为资产阶级当辩护士！其实在经济上，中国封建制度之崩坏，土地权归了自由地主与自由农民，政权归了国家，比欧洲任何国家都早。……土地早已是个人私有的资本而不是封建的领地，地主已资本家化，城市及乡村所遗留一些封建式的剥削，乃是资本主义袭用旧的剥削方法；至于城市乡村各种落后的现象，乃是生产停滞，农村人口过剩，资本主义落后国共有的现象，也并不是封建产物。（页十六——十七）

封建先生地下有知，应该叩头感谢陈独秀先生等八十一位裁判官宣告无罪的判决书。但独秀先生们一面判决了封建制度的无罪，一面又捉来了一个替死鬼，叫做资产阶级，硬定他为革命的对象。然而同时他们又告诉我们，中国“生产停滞，人口过剩，资本主义落后”，本国的银行资本不过在一万五千万元以上。在一个四万万人的国家里，止有一万五千万元的银行资本，资产阶级只好在显微镜底下去寻了，这个革命的对象也就够可怜了，不如索性开恩也宣告无罪，放他去罢。

以上所说，不过是要指出今日所谓有主义的革命，大都是向壁虚造一些革命的对象，然后高喊打倒那个自造的革命对象；好像捉

妖的道士，先造出狐狸精山魈木怪等等名目，然后画符念咒用桃木宝剑去捉妖。妖怪是收进葫芦去了，然而床上的病人仍旧在那儿呻吟痛苦。

我们都是不满意于现状的人，我们都反对那懒惰的“听其自然”的心理。然而我们仔细观察中国的实际需要和中国在世界的地位，我们也不能不反对现在所谓“革命”的方法。我们很诚恳地宣言：中国今日需要的，不是那用暴力专制而制造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那悬空捏造革命对象因而用来鼓吹革命的革命。在这一点上，我们宁可不避“反革命”之名，而不能主张这种种革命。因为这种种革命都只能浪费精力，煽动盲动残忍的劣根性，扰乱社会国家的安宁，种下相残害相屠杀的根苗，而对于我们的真正敌人，反让他们逍遥自在，气焰更凶，而对于我们所应该建立的国家，反越走越远。

我们的真正敌人是贫穷，是疾病，是愚昧，是贪污，是扰乱。这五大恶魔是我们革命的真正对象，而他们都不是用暴力的革命所能打倒的。打倒这五大敌人的真革命只有一条路，就是认清了我们的敌人，认清了我们的问题，集合全国的人才智力，充分采用世界的科学知识与方法，一步一步的作自觉的改革，在自觉的指导之下一点一滴的收不断的改革之全功。不断的改革收功之日，即是我们的目的地达到之时。

这个根本态度和方法，不是懒惰的自然演进，也不是盲目的暴力革命，也不是盲目的口号标语式的革命，只是用自觉的努力作不断的改革。

这个方法是很艰难的，但是我们不承认别有简单容易的方法。这个方法是很迂缓的，但是我们不知道有更快捷的路子。我们知道，喊口号贴标语不是更快捷的路子。我们知道，机关枪对打不是更快捷的路子。我们知道，暴动与屠杀不是更快捷的路子。然而我们又知道，用自觉的努力来指导改革，来促进变化，也许是最快捷

的路子，也许人家需要几百年逐渐演进的改革，我们能在几十年中完全实现。

最要紧的一点是我们要用自觉的改革来替代盲动的所谓"革命"怎么叫做盲动的行为呢？不认清目的，是盲动；不顾手段的结果，是盲动；不分别大小轻重的先后程序，也是盲动。我们随便举几个例，如组织工人，不为他们谋利益，却用他们作扰乱的器具，便是盲动。又如人力车夫的生计改善，似乎应该从管理车厂车行，减低每日的车租入手；车租减两角三角，车夫便每日实收两角三角的利益。然而今日办工运的人却去组织人力车夫工会，煽动他们去打毁汽车电车，如去年杭州、北平的惨剧，这便是盲动。又如一个号称革命的政府，成立了两三年，不肯建立监察制度，不肯施行考试制度，不肯实行预算审计制度，却想用政府党部的力量去禁止人民过旧历年，这也是盲动。至于悬想一个意义不曾弄明白的封建阶级作革命对象，或把一切我们自己不能脱卸的罪过却归到洋鬼子身上，这也都是盲动。

怎么叫做自觉的改革呢？认清问题，认清问题里面的疑难所在，这是自觉。立说必有事实的根据；创议必先细细想出这个提议应该发生什么结果，而我们必须对于这些结果负责任：这是自觉替社会国家想出路，这是何等重大的责任！这不是我们个人出风头的事，也不是我们个人发牢骚的事，这是"一言可以兴邦，一言可以丧邦"的事，我们岂可不兢兢业业的去思想？怀着这重大的责任心，必须竭力排除我们的成见和私意，必须充分尊重事实和证据，必须充分虚怀采纳一切可以供参考比较暗示的材料，必须时时刻刻提醒自己说我们的任务是要为社会国家寻一条最可行而又最完美的办法：这叫做自觉。

十九，四，十。

附录一 敬以请教胡适之先生

梁漱溟

适之先生：

昨于《新月》二卷十号得读尊作“我们走那条路”一文，欢喜非常。看文前之“缘起”一段，知先生和一班朋友在这两年中常常聚谈中国的问题；去年讨论“中国的现状”，今年更在讨论“我们怎样解决中国的问题”？这是何等盛事！先生和先生的朋友正是我所谓“社会上有力分子”；能于谈哲学文学之外，更直接地讨论这现实问题而有所主张，那社会上所得指点领导之益将更切实而宏大。回忆民国十一年直奉战争后，我与守常(李守常先生)同访蔡先生(蔡孑民先生)。意欲就此倡起裁兵运动；其后约期在蔡家聚会，由先生提出“好政府主义”的时局宣言，十七人签名发表。八九年来，不多见先生对国家问题社会问题抱何主张，作何运动，其殆即先生所说的“我们平日都不肯彻底想想究竟我们要一个怎样的社会国家，亦不肯彻底想想究竟我们走那一条路才能达到我们目的地”么？守常先生向来是肯想这问题的，竟自因此作了中国共产党的先进；我虽百不行，却亦颇肯想这问题。——这是先生可以了解我的，类如我民国七年的“吾曹不出如苍生何”，极荷先生的同情与注意；类如我在北大七八年间独与守常相好，亦为先生所知道的。然我则没有和守常先生走一条路的决心与信力，更没有拦阻他走那条路的勇气与先见。——就只为对这问题虽肯想而想不出解决的道儿来。现在旧日朋友多为这问题洒血牺牲而去，(守常而外，还有守常介绍给我的高仁山安体诚两先生。)留得我们后死者担负这问题了。我愿与先生切实地

彻底地讨论这问题！

先生在“我们走那条路”文中，归结所得的方向主张，我大体甚为同意。例如先生所说的：

> 我们都是不满意于现状的人，我们都反对那懒惰的“听其自然”的心理。然而我们仔细观察中国的实际需要和中国在世界的地位，我们也不能不反对现在所谓“革命”的方法。我们很诚恳地宣言：中国今日需要的，不是那用暴力专制而制造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那悬空捏造革命对象因而用来鼓吹革命的革命。在这一点上，我们宁可不避“反革命”之名，而不能主张这种种革命。因为这种种革命都只能浪费精力，煽动盲动残忍的劣根性，扰乱社会国家的安宁，种下相残害相屠杀的根苗，而对于我们的真正敌人，反让他们逍遥自在，气焰更凶，而对于我们所应该建立的国家，反越走越远。

我于此完全同意；还有下面一段话，我亦相对地同意：

> 我们的真正敌人是贫穷，是疾病，是愚昧，是贪污，是扰乱。这五大恶魔是我们革命的真正对象，而他们都不是用暴力的革命所能打倒的。打倒这五大敌人的真革命只有一条路，就是认清了我们的敌人，认清了我们的问题，集合全国的人才智力，充分采用世界的科学知识与方法，一步一步的作自觉的改革，在自觉的指导之下一点一滴的收不断的改革之全功。不断的改革收功之日，即是我们的目的地达到之时。
>
> 这个根本态度和方法，不是懒惰的自然演进，也不是盲目的暴力革命，也不是盲目的口号标语式的革命，只是用自觉的努力作不断的改革。
>
> 这个方法是很艰难的，但是我们不承认别有简单容易的方法。这个方法是很迂缓的，但是我们不知道有更快捷的路子。我们知道，喊口号贴标语不是更快捷的路子。我们知道，

> 机关枪对打不是更快捷的路子。我们知道，暴动与屠杀不是更快捷的路子。然而我们又知道，用自觉的努力来指导改革，来促进变化，也许是最快捷的路子，也许人家需要几百年逐渐演进的改革，我们能在几十年中完全实现。

然而我于先生所由得此归结主张之前边的理论，则不能无疑。先生的主张恰与三数年来的“革命潮流”相反，这在同一问题下，为何等重大差异不同的解答！先生凭什么推翻许多聪明有识见人所共持的“大革命论”？先生凭什么建立“一步一步自觉的改革论”？如果你不能结结实实指证出革命论的错误所在，如果你不能确确明明指点出改革论的更有效而可行，你便不配否认人家，而别提新议。然而我们试就先生文章检看果何如呢？

在三数年来的革命潮流中，大家所认为第一大仇敌是国际的资本帝国主义，其次是国内的封建军阀；先生无取于是，而别提出贫穷，疾病，愚昧，贪污，扰乱，五大仇敌之说。帝国主义者和军阀，何以不是我们的敌人？在先生，其必有深意，正待要好好聆教；乃不意先生只轻描淡写地说得两句：

> 这五大仇敌之中……（中略）封建势力也不在内，因为封建制度早已在二千年前崩坏了。帝国主义也不在内，因为帝国主义不能侵害那五鬼不入之国。帝国主义为什么不能侵害美国和日本？为什么偏爱光顾我们的国家？岂不是因为我们受了这五大恶魔的毁害，遂没有抵抗的能力了么？故即为抵抗帝国主义起见，也应该先铲除这五大敌人。

像这样地轻率大胆，真堪警诧！原来帝国主义之不算仇敌是这样简单明了的事；先生明见及此，何不早说？可免得冤枉死了许多人。唉！我方以革命家为轻率浅薄，乃不期先生之非难革命家者，还出革命家之下。三数年来的革命，就他本身说，可算没结果；然影响所及，亦有其不可磨灭的功绩。举其一点，便是**大大增进了国人对所谓世界列强和自己所处地位关系的认识与注意，大大增进了**

国人对于“经济”这一问题的认识与注意；——两层相连，亦可说是二而一的；近年出版界中，最流行的谈革命的书报刊物，无非在提撕此点；而其最先（或较早）能为统系地具体地详细地指证说明者，则殆无逾漆树芬先生“经济侵略下之中国”一书。此书一出，而“中国问题”的意义何在，——在国际资本帝国主义的侵略压迫；“中国问题”的解决何在，——在解除不平等条约的桎梏束缚；遂若日月之昭明而不可易。[①] 我且抄漆君原书结论于此：

> （上略）为帝国主义所必要市场与投资之绝对二个条件，环顾今日世界，已多无存；是为其外围之区域日益减少，而崩坏之机迫于目前。惟我中国，土地则广袤数千万方英里，人口则拥有四万万众，对于货物与资本之需要量，对于原料品食料品之供给量，大而无伦，恰为资本帝国主义欲继续其生存发达之最好的理想地。有此原因，必有结果。结果者何？外国之资本帝国主义国家，遂如万马奔腾之势，以践踏于我国矣。于是为解决其市场问题，而我有百个商埠之提供；为解决其投资问题，而我有二十余亿元资本之吸收，而有数多利权之丧失；为圆滑其市场与投资地之经营起见，而我有巨大交通权之让与。我国一部之对外关系史，略具于此矣。不但此也，从政治而言，他们在我国又有治外法权领事裁判权之设定，遂在我国俨成一支配阶级；从经济而言，他们向我获有关税之束缚权，与投资之优先权，在我国遂成一剩余价值榨取之阶级。他们这种行动，实如大盗之入我室而搜我财绑我票，使我身家财产荡然无存一样，特我国民不自觉耳！同胞乎！今日国家之大病，实在于国民生活维艰，而生活维艰之所以，即在外国资本帝国主义之侵略与榨取。管子云：“仓廪实而知礼节。”孟氏云：“有恒产者，有恒心。”故欲解决中国之政治问题，根本上尤不可不使我

① 此处“遂若”二字请读者注意；盖我意尚不然也。

> 国经济开发。顾我国今日之经济，从本书看来，已受资本帝国主义层层束缚，万不能有发达之势。换言之，即我们欲使我国成为万人诅咒之资本主义国家，亦事实有不能也，遑论其他！然则欲救我中国，非从经济改造不可，而欲改造我国经济，实非抵抗资本帝国主义国家不可。以个人意见，今日中国，已成为国际资本阶级联合对我之局，并常嗾使军阀以助长我之内乱。故我除一方联合世界无产阶级弱小民族以抗此共同之敌，他方内部实行革命，使国家之公正得实现外，实无良法也。虽然，此岂易易事哉！须协我亿众之力，出以必死奋斗之精神，建设强有力之国家始获有济！

先生果欲推翻革命论，不可不于此对方立论根据所在，好加审量。却不料先生在这大潮流鼓荡中，竟自没感受影响；于对方立论的根据由来，依然没有什么认识与注意。先生所说五大仇敌谁不知得，宁待先生耳提面命？所以不像先生平列举出这五样现象的，盖由认识得其症结皆在一个地方。疾病，愚昧，皆与贫穷为缘；贪污则与扰乱有关；贫穷则直接出于帝国主义的经济侵略；扰乱则间接由帝国主义之操纵军阀而来；故帝国主义实为症结所在。这本是今日三尺童子皆能说的滥调，诚亦未必悉中情理；然先生不加批评反驳，闭着眼只顾说自家的话，如何令人心服？尤其是论贫穷从不必都归罪到帝国主义，而救贫之道，非发达生产不可；帝国主义扼死了我产业开发的途路，不与他为敌，其将奈何？这是我们要请教于适之先生的。我希望适之先生将三数年来对此问题最流行的主张办法先批评过；再说明先生自己的“集合全国人才智力，充分采用世界的科学知识与方法，一步一步的作自觉的改革”办法，其内容果何所谓？——如果没有具体内容，便是空发梦想！所谓最流行的主张办法，便是要走国家资本主义的路。这种论调随在可见，我们且举郭沫若先生为“经济侵略下之中国”所作序文为例：

> （上略）大约是在今年三四月间的时候罢，漆君有一次来

访问我，我们的谈话，渐渐归纳到中国的经济问题上来。我们都承认中国的产业的状况还幼稚得很，刚好达到资本化的前门，我们都承认中国有提高产业的必要。但是我们要如何去提高？我们提高的手段和程序是怎样的？这在我们中国还是纷争未已的问题，我在这儿便先表示我的意见。我说：在中国状况之下，我是极力讴歌资本主义的人的反对者。我不相信在我国这种状况之下，有资本主义发达之可能。我举出我国那年纱厂的倒闭风潮来作我的论据。欧战剧烈的时候，西洋资本家暂时中止了对于远东的经营，在那时候我们中国的纱厂便应运而生，真是有雨后春笋之势。但是不数年间欧战一告终结，资本家的经营，渐渐恢复起来，我们中国的纱厂，便一家一家底倒闭了。这个事实，明明证明我们中国已经没有发达资本主义的可能，因为：(一)我们资本敌不过国际的大资本家们，我们不能和他们自由竞争；(二)我们于发展资本主义上最重要的自国市场，已经被国际资本家占领了。我当时证据只有这一个。其实这一个，已就是顶重要的证据。资本化的初步，照例是由消费品发轫的。消费品制造中极重要的棉纱事业，已不能在我们中国发展，那还说得上生产部门中机械工业吗？

我这个显而易见的证明，在最近实得到一个极有力援助，便是上海工部局停止电力的问题了。我们为五卅案，以经济的战略对付敌人，敌人亦以经济战略反攻。上海工部局对于中国各工场把电力一停，中国的各工场便同时辍业。这可见我们的生杀之权，是全操在他们手里。我们的产业，随早随迟，是终竟要归他们吞噬的。我们中国小小的资产家们哟！你们就想在厝火的积薪之上，做个黄金好梦，是没有多少时候的了。要拯救中国，不能不提高实业，要提高实业，不能不积聚资本，要积聚资本，而在我们的现状之下，这积聚资本的条件，通通被他们限制完了，我们这种希望简直没有几分可能性。然而为这根

本上的原动力，就是帝国主义压迫我们缔结了种种不平等条约。由是他们便能够束缚我们的关税，能够设定无制限的治外法权，能够在我国自由投资，能够自由贸易与航业，于不知不觉间便把我们的市场独占了。

由这样看来，我们目前可走的路惟有一条，就是要把国际资本家从我们的市场赶出。而赶出的方法：第一是在废除不平等条约；第二是以国家之力集中资本。如把不平等条约废除后，这国际资本家，在我国便失其发展根据，不得不从我国退出；这资本如以国家之力集中，这竞争能力便增大数倍，在经济战争上，实可与之决一雌雄；是目前我国民最大之责任！除废除不平等条约，与厉行国家资本主义外，实无他道，这便是我对于中国经济问题解决上所怀抱的管见。

中国国民党所以不能不联俄容共，有十三年之改组，一变其已往之性质，中国近三数年来的所谓国民革命，所以不能不学着俄国人脚步走，盖有好几方面的缘由；即就现在所谈这一面，亦有好几点。其一则事实所诏示，中国问题已不是中国人自己的问题，而是世界问题之一部；中国问题必在反抗资本帝国主义运动下始能解决；由此所以联俄，要加入第三国际，要谈世界革命，又其一则事实所诏示，中国的一切进步与建设既必待经济上有路走才行，而舍国家资本主义（再由此过渡到民生主义或共产主义）殆无复有他途可走；如此则无论为对外积极有力地又且机警地应付国际间严重形势计，或为对内统盘策划建造国家资本计，均非以一有主义有计划的革命政党，打倒割据的军阀，夺取政权，树立强有力的统一政府，必无从完成此大业；于是就要容共，要北伐，要一党专政。先生不要以为暴力革命是偶然的发狂；先生不要以为不顾人权是无理性的举动；这在革命家都是持之有故言之成理的。在没有彻底了解对方之前，是不能批评对方的；在没有批评到对方之前，是不能另自建立异样主张的。我非持革命论者，不足以代表革命论。即漆君之书，郭君之

序，亦不过三数年来革命论调之一斑，偶举以为例。最好先生破费几天功夫搜求一些他们的书籍来看看，再有以赐教，则真社会之幸也！

再次说到封建军阀。先生不承认封建制度封建势力的存在，但只引了一些《教育杂志》某君论文，和王阿荣陈独秀的宣言，以证明革命家自己的矛盾可笑，全不提出自己对中国社会的观察论断来，亦太嫌省事！中国社会是什么社会？封建制度或封建势力还存在不存在？这已成了今日最热闹的聚讼的问题，论文和专书出了不少，意见尚难归一。先生是喜欢作历史研究的人，对于这问题当有所指示，我们非请教不可。革命家的错误，就在对中国社会的误认；所以我们非指证说明中国社会怎样一种结构，不足祛革命家之惑。我向不知学问，尤其不会作历史考证功夫，对此题非常感到棘困；如何能一扫群疑，昭见事实，实大有望于先生！

先生虽能否认封建的存在，但终不能否认中国今日有军阀这一回事。军阀纵非封建制度封建势力，然固不能证明他非我们的仇敌；遍查先生大文，对军阀之一物如何发付，竟无下文，真堪诧异！本来中国人今日所苦者，于先生所列举五项中，要以贫穷与扰乱为最重大。扰乱固皆军阀之所为。假定先生不以军阀为仇敌，而顾抱消灭"扰乱"之宏愿，此中必有高明意见，巧妙办法；我们亟欲闻教！想先生既欲解决中国问题，对军阀扰乱这回事，必不会没个办法安排的；非明白切实的说出来，不足以服人，即我欲表示赞成，亦无从赞成起。

总之，我于先生反对今之所谓革命，完全同意；但我还不大明白，先生为什么要反对。先生那篇文太简略，不足以说明；或者先生想的亦尚不深到周密。所以我非向先生请教不可。先生说的好："我们平日都不肯彻底想想究竟我们要一个怎样的社会国家，也不肯彻底想想究竟我们应该走那一条路，才能达到我们的目的地。"我今便是指出疑点来，请先生再彻底想想，不可苟且模糊。先生亦

曾谦虚地说："我们的观察和判断自然难保没有错误，但我们深信自觉的探路总胜于闭了眼睛让人家牵着鼻子走；我们并且希望公开的讨论我们自己探路的结果，可以使我们得着更正确的途径。"据我个人所见，先生的判断大体并不错；我尤同情于先生所谓"自觉的探路"，我只祈求先生更自觉一些，更探一探。我便是诚意地(然而是很不客气地)来参加先生所希望公开讨论的一个人，想求得一更正确的途径，先生其必许我么？

如果先生接受我的讨论，我将对于我所相对同意的先生所主张的那"根本态度和方法"，再提供一些意见；我将对于我所不甚同意的先生所说的那"目的地"，再表示一些意见。总之，我将继此有所请教于先生。

说及那"目的地"，我还可以就此附说几句话。先生文中既谓："在我们探路之前，应该先决定我们要到什么地方去，——我们的目的地。这个问题是我们的先决问题，因为如果我们不想到那儿去，又何必探路呢？"是指示非先解决此问题不可了。乃随着举出国民党，国家主义派，共产党三种说法之后，没有一些研究解决，忽地翻转又谓："我们现在的任务不在讨论这三个目的地，因为这种讨论徒然引起无益的意气，而且不是一千零一夜所能打得了的笔墨官司。"岂不可怪！先生怕打官司，何必提出"我们走那条路"的问题？又何必希望公开的讨论？要公开讨论我们走那条路的问题，就不要怕打笔墨官司才行。既于此不加讨论了，乃于后文又提出："我们要建立一个治安的，普遍繁荣的，文明的，现代的统一国家"；而说，"这是我们的目的地"。难道要解决一个问题，——而且是国家问题社会问题——将旁人意见——而且是社会上有力党派的意见——搁开不理他，只顾说我的主张，就可解决了的么？

总之，我劝先生运思立言，注意照顾对方要紧。

六月三日，北平

附录二 答梁漱溟先生

胡 适

漱溟先生：

今天细读《村治》二号先生给我的信，使我十分感谢。先生质问我的几点，都是很扼要的话，我将来一定要详细奉答。

我在“缘起”里本已说明，那篇文字不过是一篇概括的引论，至于各个问题的讨论则另由别位朋友分任。因为如此，所以我的文字偏重于提出一个根本的态度，便忽略了批评对方理论的方面。况且那篇文字只供一席讨论会的宣读，故有“太简略”之嫌。

革命论的文字，也曾看过不少，但终觉其太缺乏历史事实的根据。先生所说，“这本是今日三尺童子皆能说的滥调，诚亦未必悉中情理”，我的意思正是如此。如说，“贫穷则直接由于帝国主义的经济侵略”，则难道八十年前的中国果真不贫穷吗？如说，“扰乱则间接由于帝国主义之操纵军阀”，试问张献忠、洪秀全又是受了何国的操纵？今日冯、阎、蒋之战又是受了何国的操纵？

这都是历史事实的问题，稍一翻看历史，当知此种三尺童子皆能说的滥调大抵不中情理。鸦片固是从外国进来，然吸鸦片者究竟是什么人?何以世界的有长进民族都不蒙此害，而此害独钟于我神州民族?而今日满田满地的罂粟，难道都是外国的帝国主义者强迫我们种下的吗?

帝国主义者三叩日本之关门，而日本在六十年之中便一跃而为世界三大强国之一。何以我堂堂神州民族便一蹶不振如此？此中“症结”究竟在什么地方？岂是把全副责任都推在洋鬼子身上便

可了事?

先生要我作历史考证,这话非一封短信所能陈述,但我的论点其实只是稍稍研究历史事实的一种结论。

我的主张只是责己而不责人,要自觉的改革而不要盲目的革命。在革命的状态之下,什么救济和改革都谈不到,只有跟着三尺童子高喊滥调而已。

大旨如此,详说当俟将来。

至于"军阀"问题,我原来包括在"扰乱"之内。军阀是扰乱的产儿,此二十年来历史的明训。处置军阀——其实中国那有军"阀"可说? 只有军人跋扈而已——别无"高明意见,巧妙办法",只有充分养成文治势力,造成治安和平的局面而已。

当北洋军人势力正大的时候,北京学生奋臂一呼而武人仓皇失措,这便是文治势力的明例。今日文治势力所以失其作用者,文治势力大都已走狗化,自身已失掉其依据,只靠做官或造标语吃饭,故不复能澄清政治,镇压军人了。

先生说,"扰乱固皆军阀之所为",此言颇不合史实。军阀是扰乱的产物,而扰乱大抵皆是长衫朋友所造成。二十年来所谓"革命",何一非文人所造成?二十年中的军阀斗争,何一非无聊政客所挑拨造成的?近年各地的共产党暴动,又何一非长衫同志所煽动组织的? 此三项已可概括一切扰乱的十之七八了。即以国民党旗帜之下的几次互战看来,何一非长衫同志失职不能制止的结果?当民十六与民十八两次战事爆发之时,所谓政府,所谓党皆无一个制度可以制止战祸,也无一个机关可以讨论或议决宣战的问题。故此种战事虽似是军人所造成,其实是文治制度未完备的结果。所以说扰乱是长衫朋友所造成,似乎不太过罢?

我若作详细奉答之文,恐须迁延两三个月之后始能发表。故先略述鄙意,请先生切实指正。

胡适,十九,七,二十九。

《王小航先生文存》序

去年九月，我来到北平，借住在大羊宜宾胡同任叔永家中。十月八日，有一位白头老人来访，我不在寓，他留下了一大包文字，并写了一张短条子留给我。我看了他的字条，才知道他是三十多年前的革新志士，官话字母的创始人，王小航先生(照)。我久想见见这位老先生，想不到他先来看我了。第二天，我把他留下的文稿都读完了，才又知道这位七十二岁的老新党，在思想上，还是我的一个新同志。他在杂志上见着梁漱溟先生和我辩论的文字，他对我表示同情，所以特地来看我。我得着他的赞许，真是受宠若惊的了。

第三天，我到水东草堂去看王先生，畅谈了一次。我记得他很沉痛的说："中国之大，竟寻不出几个明白的人，可叹可叹！"我回来想想，下面没有普及教育，上面没有高等教育，明白的人难道能从半空里掉下来？然而平心说来，国中明白的人也并非完全没有。只因为他们都太聪明了，都把利害看的太明白了，所以他们都不肯出头来做傻子，说老实话。这个国家吃亏就在缺少一些敢说老实话的大傻子。

王小航先生就是一个肯说老实话的傻子。他在"贤者之责"一篇的末段有这八个字：

朋友朋友，说真的吧！

我去年十月读了这八个字，精神上受着很大的感动。这八个字可以代表王先生四十年来的精神也可以代表王先生这四卷文存的精神。读这四卷文字的人尽可以不赞成王先生的思想，但总应该对他这点敢说真话的精神表示深重的敬礼。

"说真的吧",这四个字看来很平常,其实最不容易,必须有古人说的"贫贱不能移,富贵不能淫,威武不能屈"的精神,方才敢说真话。在今日的社会,这三个条件之外,必须还要加上一个更重要的条件,就是要"时髦不能动"。多少聪明人,不辞贫贱,不慕富贵,不怕威权,只不能打破这一个关头,只怕人笑他们"落伍"!只此不甘落伍的一个念头,就可以叫他们努力学时髦而不肯说真话。王先生说的最好:

时髦但图耸听,鼓怒浪于平流。自信日深,认假语为真理。

其初不过是想博得台下几声拍掌,但久而久之,自己麻醉了自己,也就会认时髦为真理了。

王先生在戊戌六月,——在拳匪之祸爆发之前两年,——即已提倡"国人知能远逊彼族,议论浮伪万难图存"的反省议论。庚子乱后,他还是奉旨严拿的钦犯,他躲在天津,创作官话字母,想替中国造出一种普及教育的利器。他冒生命的危险,到处宣传他的拼音新字,后来他被捕入狱两月余,释放后仍继续宣传新字。到了民国元年,他在上海发表"救亡以教育为主脑论",主张教育之要旨在于使人人有生活上必须之知识;主张教育是政治的主脑,而一切财政外交边防等等都只是所以维持国家而使这教育主义可以实现的工具。到了民国十九年,他作"实心救国不暇张大其词"一文,仍只是主张根本之计在于普及教育。这都像是老生常谈,都是时髦人不屑谈的话。但王先生问我们:

天下事那有捷径?

我们试听他老人家讲一段故事:

戊戌年,余与老康(有为)讲论,即言"……我看止有尽力多立学堂,渐渐扩充,风气一天一天的改变,再行一切新政。"老康说:"列强瓜分就在眼前,你这条道如何来的及?"迄今三十二年矣。来得及,来不及,是不贴题的话。

我盼望全国的爱国君子想想这几句很平凡的真话,想想这位"三十

余年拙论不离普及教育一语”的老新党，再问问我们的政府诸公：究竟我们还得等候几十年才可有普及教育？

民国二十年五月三十一夜胡适敬序。

惨痛的回忆与反省

这一期(《独立评论》第十八期)本刊出版之日正是九一八的周年纪念。这一年的光阴,没有一天不在耻辱惨痛中过去的,纪念不必在这一天,这一天不过是给我们一个特别深刻的回忆的机会,叫我们回头算算这一年的旧帐,究竟国家受了多大的损失和耻辱,究竟我们自己努力了几分,究竟我们失败的原因在那里。并且这一天应该使我们向前途想想,究竟在这最近的将来应该如何努力,在那较远的将来应该如何努力。这才是纪念"九一八"的意义。

九一八的事件,不是孤立的,不是偶然的,不是意外的,他不过是五六十年的历史原因造成的一个危险局面的一个爆发点。这座火山的爆发已不止一次了。第一次的大爆发在三十八年前的中日战争,第二次在三十五年前的俄国占据旅顺大连,第三次在庚子拳乱期间俄国进兵东三省,第四次在二十八年前的日俄战争,第五次在十七年前的二十一条交涉。去年九一八之役是第六次的大爆发。每一次爆发,总给我们一个绝大的刺激,所以第一、二次的爆发引起了戊戌维新运动和庚子的拳祸。日俄战争促进了中国的革命运动,满清皇室终于颠覆。二十一条的交涉对于后来国民革命的成功也有绝大的影响:袁世凯的帝制运动及其失败,安福党人的卖国借款,巴黎和约引起的学生运动,学生运动引起的中国共产党的组织与中国国民党的改组:此等事件都与国民革命的运动有直接或间接的关系。所以我们可以说民四的中日交涉产生了民十五六年的国民革命。

反响是有的,然而每一次反响都不曾达到挽救危亡的目标,都

不曾做到建设一个有力的统一国家的目标。况且每一次的前进，总不免同时引起了不少的反动势力：戊戌维新没有成功，反动的慈禧党早已起来了，就引起了庚子的国耻。辛亥革命刚推倒了一个枯朽的满清帝室，北洋军人与政客的反动大团结又早已起来了。民十五六年的国民革命还没有完全胜利，腐化和恶化的趋势都已充分显露了。三十多年的民族自救运动，没有一次不是前进的新势力和反动势力同时出现，彼此互相打消，已得的进步往往还不够反动势力的破坏，所得虽不少而未必能抵偿所失之多。结果竟成了进一步必得退一步，甚至于退两三步。到了今日，民族自救的运动还是一事无成！练新兵本是为了御外侮的，于今我们有了二百多万人的陆军，既不能御外侮，又不能维持地方的安宁，只给国家添了一个绝大的乱源！谋革命也是为了救危亡，图民族国家的复兴；然而三十年的革命事业，到今日还只到处听见"尚未成功"的一句痛语。办新教育也是为了兴国强种，然而三十多年的新教育，到今日不曾为国家添得一分富，一分强，只落得人人痛恨教育的破产。

四十年的奇耻大辱，刺激不可谓不深；四十年的救亡运动，时间不可谓不长。然而今日大难当前，三百六十五个昼夜过去了，我们还是一个束手无策。这是我们在这个绝大纪念日所应该深刻反省的一篇惨史，一笔苦帐。

我们应该自己反省：为什么我们这样不中用？为什么我们的民族自救运动到于今还是失败的？"七年之病求三年之艾"，这固然是今日的急务；然而还有许多人不信我们的民族国家是有病的，也还有许多人不肯相信我们生的是七年之病，也还有一些人不肯费心思去诊断我们的病究竟在那里。我说的"反省"，就是要做那已经太晚了的诊断自己。

我们的大病原，依我看来，是我们的老祖宗造孽太深了，祸延到我们今日。二三十年前人人都知道鸦片，小脚，八股，为"三大害"；前几年有人指出贫，病，愚昧，贪污，纷乱，为中国的"五鬼"；今

年有人指出仪文主义，贯通主义，亲故主义为“三个亡国性的主义”(《独立》第十二号)。这些话，现在的青年人都看做老生常谈了，然而这些大病根的真实是绝对无可讳的。这些大毛病都不是一朝一夕发生的，都是千百年来老祖宗给我们留下的遗产。这些病痛，“有一于此，未成不亡”，何况我们竟是兼而有之，种种亡国灭种的大病都丛集在一个民族国家的身上！向来所谓“东方病夫国”，往往单指我们身体上的多病与软弱，其实我们身体上的病痛固然不轻，精神上的病痛更多，又更难治。即如“缠脚”，岂但是残贼肢体而已！把半个民族的分子不当作人看待，让她们做了牛马，还要砍折她们的两腿，这种精神上的疯狂惨酷，是千百年不容易洗刷得乾净的。又如“八股”，岂但是一种文章格式而已！把全国的最优秀分子的聪明才力都用在变文字戏法上，这种精神上的病态养成的思想习惯也是千百年不容易改变的。——这些老祖宗遗留下的孽障，是我们这个民族的根本病。在这个心身都病的民族遗传上，无论什么良法美意一到中国都成了“逾淮之橘”，都变成四不像了。

所谓民族自救运动，其实只是要救治这些根本病痛。这些病根不除掉，什么打倒帝国主义，什么民族复兴，都是废话。例如鸦片，现在帝国主义的国家并不用兵力来强逼我们销售了，然而各省的鸦片，勒种的是谁呢？抽税的是谁呢？包运包销的是谁呢？那无数自己情愿吸食的又是谁呢？

病根太深，是我们的根本困难。但是我们还有一层很重大的困难，使一切疗治的工作都无从下手。这个大困难就是我们的社会没有重心，就像一个身体没有一个神经中枢，医头医脚好像都搔不着真正的痛痒。试看日本的维新所以能在六十年中收绝大的功效，其中关键就在日本的社会组织始终没有失掉他的重心：这个重心先在幕府，其后幕府崩溃，重心散在各强藩，几乎成一个溃散的局面；然而幕府归政于天皇之后(一八六七)，天皇成为全国的重心，一切政治的革新都有所寄托，有所依附，故幕府废后，即改藩侯为藩知事，

又废藩置县，藩侯皆入居京师，由中央委任知事统治其地(一八七一)，在四五年之中做到了铲除封建割据的大功。二十年后，宪政成立，国会的政治起来替代藩阀朝臣专政的政治(一八九〇)，宪政初期的纠纷也全靠有个天皇作重心，都不曾引起轨道外的冲突，从来不曾因政争而引起内战。自此以后，四十年中，日本不但解决了他的民族自救问题，还一跃而为世界三五个大强国之一，其中虽有几个很伟大的政治家的功绩不可磨灭，而其中最大原因是因为社会始终不曾失其重心，所以一切改革工作都不至于浪费。

我们中国这六七十年的历史所以一事无成，一切工作都成虚掷，都不能有永久性者，依我看来，都只因为我们把六七十年的光阴抛掷在寻求建立一个社会重心而终不可得。帝制时代的重心应该在帝室，而那时的满清皇族已到了一个很堕落的末路，经过太平天国的大乱，一切弱点都暴露出来，早已失去政治重心的资格了。所谓"中兴"将相，如曾国藩、李鸿章诸人，在十九世纪的后期，俨然成为一个新的重心。可惜他们不敢进一步推倒满清，建立一个汉族新国家；他们所依附的政治重心一天一天的崩溃，他们所建立的一点事业也就跟着那崩溃的重心一齐消灭了。戊戌的维新领袖也曾轰动一时，几乎有造成新重心的形势，但不久也就消散了。辛亥以后民党的领袖几乎成为社会新重心了，但旧势力不久卷土重来，而革命日子太浅，革命的领袖还不能得着全国的信仰，所以这个新重心不久也崩溃了。在革命领袖之中，孙中山先生最后死，奋斗的日子最久，资望也最深，所以民十三以后，他改造的中国国民党成为一个簇新的社会重心，民十五六年之间，全国多数人心的倾向中国国民党，真是六七十年来所没有的新气象。不幸这个新重心因为缺乏活的领袖，缺乏远大的政治眼光与计划，能唱高调而不能做实事，能破坏而不能建设，能箝制人民而不能收拾人心，这四五年来，又渐渐失去做社会重心的资格了。六七十年的历史演变，仅仅得这一个可以勉强作社会重心的大结合，而终于不能保持其已得的重

心资格，这是我们从历史上观察的人所最惋惜的。

这六七十年追求一个社会政治重心而终不可得的一段历史，我认为最值得我们的严重考虑。我以为中国的民族自救运动的失败，这是一个最主要的原因。我的朋友翁文灏先生说的好："进步是历次的工作相继续相积累而成的，尤其是重大的建设事业，非逐步前进不会成功"（《独立》第五号，页十二）。日本与中国的维新事业的成败不同，只是因为日本不曾失掉重心，故六七十年的工作是相继续的，相积累的，一点一滴的努力都积聚在一个有重心的政治组织之上。而我们始终没有重心，无论什么工作，做到了一点成绩，政局完全变了，机关改组了或取消了，领袖换了人了，一切都被推翻，都得从头做起；没有一项事业有长期计划的可能，没有一个计划有继续推行的把握，没有一件工作有长期持续的机会，没有一种制度有依据过去经验积渐改善的幸运。试举议会政治为例：四十二年前，日本第一次选举议会，有选举权者不过全国人口总数百分之一；但积四十年之经验，竟做到男子普遍选举了。我们的第一次国会比日本的议会不过迟二十一年，但是昙花一现之后，我们的聪明人就宣告议会政治是不值得再试的了。又如教育，日本改定学制在六十年前，六十年不断的努力就做到了强迫教育的普及，高等教育也达到了很可惊的成绩。我们的新学堂章程也是三十多年前就有了的，然而因为没有长期计划的可能，普及教育至今还没有影子，高等教育是年年跟着政局变换的，至今没有一个稳定的大学。我们拿北京大学、南洋公学的跟着政局变换的历史，来比较庆应大学和东京帝大的历史，真可以使我们惭愧不能自容了。

我开始做一篇纪念"九一八"的文字，写了半天，好像是跑野马跑的去题万里了。然而这都是我在纪念九一八的情感里的回忆与反省。我今天读了一部《请缨日记》，是台湾民主国的大总统唐景崧的日记，记的是他在一八八二年自己告奋勇去运动刘永福（当时的

“义勇军”)出兵援救安南的故事。我看了真有无限的感慨!五十年前,我们想依靠刘永福的“义勇军”去抵抗法兰西。五十年后,我们有了二百多万的新式军队了,依旧还得依靠东北的义勇军去抵抗日本。五十年了!把戏还是一样!这不是很值得我们追忆与反省的吗?我们要御外侮,要救国,要复兴中华民族,这都不是在这个一盘散沙的社会组织上所能做到的事业。我们的敌人公开的讥笑我们是一个没有现代组织的国家,我们听了一定很生气;但是生气有什么用处?我们应该反省:我们所以缺乏现代国家的组织,是不是因为我们至今还不曾建立起我们的社会重心?如果这个解释是不错的,我们应该怎样努力方才可以早日建立这么一个重心?这个重心应该向那里去寻求呢?

为什么六七十年的历史演变不曾变出一个社会重心来呢?这不是可以使我们深思的吗?我们的社会组织和日本和德国和英国都不相同。我们一则离开封建时代太远了,二则对于君主政体的信念已被那太不像样的满清末期完全毁坏了,三则科举盛行以后社会的阶级已太平等化了,四则人民太贫穷了没有一个有势力的资产阶级,五则教育太不普及又太幼稚了没有一个有势力的智识阶级:有这五个原因,我们可以说是没有一个天然候补的社会重心。既然没有天然的重心,所以只可以用人功创造一个出来。这个可以用人功建立的社会重心,依我看来,必须具有这些条件:

第一、必不是任何个人,而是一个大的团结。

第二、必不是一个阶级,而是拥有各种社会阶级的同情的团体。

第三、必须能吸收容纳国中的优秀人才。

第四、必须有一个能号召全国多数人民的感情与意志的大目标:他的目标必须是全国的福利。

第五、必须有事功上的成绩使人民信任。

第六、必须有制度化的组织使他可以有持续性。

我们环顾国内，还不曾发现有这样的一个团结。凡是自命为一个阶级谋特殊利益的，固然不够作社会的新重心；凡是把一党的私利放在国家的福利之上的，也不够资格。至于那些拥护私人作老板的利害结合，更不消说了。

我们此时应该自觉的讨论这种社会重心的需要，也许从这种自觉心里可以产生一两个候补的重心出来。这种说法似乎很迂缓。但是我曾说过，最迂缓的路也许倒是最快捷的路。

二十一，九，十一夜。

信心与反省

这一期(《独立》一〇三期)里有寿生先生的一篇文章,题为"我们要有信心",在这文里,他提出一个大问题:中华民族真不行吗?他自己的答案是:我们是还有生存权的。

我很高兴我们的青年在这种恶劣空气里还能保持他们对于国家民族前途的绝大信心。这种信心是一个民族生存的基础,我们当然是完全同情的。

可是我们要补充一点:这种信心本身要建筑在稳固的基础之上,不可站在散沙之上。如果信仰的根据不稳固,一朝根基动摇了,信仰也就完了。

寿生先生不赞成那些旧人"拿什么五千年的古国哟,精神文明哟,地大物博哟,来遮丑。"这是不错的。然而他自己提出的民族信心的根据,依我看来,文字上虽然和他们不同,实质上还是和他们同样的站在散沙之上,同样的挡不住风吹雨打。例如他说:

> 我们今日之改进不如日本之速者,就是因为我们的固有文化太丰富了。富于创造性的人,个性必强,接受性就较缓。

这种思想在实质上和那五千年古国精神文明的迷梦是同样的无稽的夸大。第一,他的原则"富于创造性的人,个性必强,接受性就较缓",这个大前提就是完全无稽之谈,就是懒惰的中国士大夫捏造出来替自己遮丑的胡说。事实上恰是相反的:凡富于创造性的人必敏于模仿,凡不善模仿的人决不能创造。创造是一个最误人的名词,其实创造只是模仿到十足时的一点点新花样。古人说的最好:"太阳之下,没有新的东西。"一切所谓创造都从模仿出来。我们不

要被新名词骗了。新名词的模仿就是旧名词的“学”字；“学之为言效也”是一句不磨的老话。例如学琴，必须先模仿琴师弹琴；学画必须先模仿画师作画；就是画自然界的景物，也是模仿。模仿熟，就是学会了，工具用的熟了，方法练的细密了，有天才的人自然会“熟能生巧，”这一点工夫到时的奇巧新花样就叫做创造。凡不肯模仿，就是不肯学人的长处。不肯学如何能创造？葛理略(Galileo)[1] 听说荷兰有个磨镜匠人做成了一座望远镜，他就依他听说的造法，自己制造了一座望远镜。这就是模仿，也就是创造。从十七世纪初年到如今，望远镜和显微镜都年年有进步，可是这三百年的进步，步步是模仿，也步步是创造。一切进步都是如此：没有一件创造不是先从模仿下手的。孔子说的好：

三人行，必有我师焉：择其善者而从之，其不善者而改之。

这就是一个圣人的模仿。懒人不肯模仿，所以决不会创造。一个民族也和个人一样，最肯学人的时代就是那个民族最伟大的时代；等到他不肯学人的时候，他的盛世已过去了，他已走上衰老僵化的时期了，我们中国民族最伟大的时代，正是我们最肯模仿四邻的时代：从汉到唐宋，一切建筑、绘画、雕刻、音乐、宗教、思想、算学、天文、工艺，那一件里没有模仿外国的重要成分？佛教和他带来的美术建筑，不用说了。从汉朝到今日，我们的历法改革，无一次不是采用外国的新法；最近三百年的历法是完全学西洋的，更不用说了。到了我们不肯学人家的好处的时候，我们的文化也就不进步了。我们到了民族中衰的时代，只有懒劲学印度人的吸食鸦片，却没有精力学满洲人的不缠脚，那就是我们自杀的法门了。

第二，我们不可轻视日本人的模仿。寿生先生也犯了一般人轻视日本的恶习惯，抹杀日本人善于模仿的绝大长处。日本的成功，正可以证明我在上文说的“一切创造都从模仿出来”的原则。寿生

---

① 葛理略：今译伽里略。

说：

> 从唐以至日本明治维新，千数百年间，日本有一件事足为中国取镜者吗？中国的学术思想在她手里去发展改进过吗？我们实无法说有。

这又是无稽的诬告了。三百年前，朱舜水到日本，他居留久了，能了解那个岛国民族的优点，所以他写信给中国的朋友说，日本的政治虽不能上比唐虞，可以说比得上三代盛世。这一个中国大学者在长期寄居之后下的考语，是值得我们的注意的。日本民族的长处全在他们肯一心一意的学别人的好处。他们学了中国的无数好处，但始终不曾学我们的小脚，八股文，鸦片烟，这不够“为中国取镜”吗？他们学别国的文化，无论在那一方面，凡是学到家的，都能有创造的贡献。这是必然的道理。浅见的人都说日本的山水人物画是模仿中国的；其实日本画自有他的特点，在人物方面的成绩还胜过中国画，在山水方面也没有走上四王的笨路。在文学方面，他们也有很大的创造。近年已有人赏识日本的小诗了。我且举一个大家不甚留意的例子。文学史家往往说日本的《源氏物语》等作品是模仿中国唐人的小说《游仙窟》等书的。现今《游仙窟》已从日本翻印回中国来了，《源氏物语》也有了英国人卫来先生(Arthur Waley)的五巨册的译本。我们若比较这两部书，就不能不惊叹日本人创造力的伟大。如果“源氏”真是从模仿《游仙窟》出来的，那真是徒弟胜过师傅千万倍了！寿生先生原文里批评日本的工商业，也是中了成见的毒。日本今日工商业的长脚发展，虽然也受了生活程度比人低和货币低落的恩惠，但他的根基实在是全靠科学与工商业的进步。今日大阪与兰肯歇的竞争，骨子里还是新式工业与旧式工业的竞争。日本今日自造的纺织器是世界各国公认为最新最良的。今日英国纺织业也不能不购买日本的新机器了。这是从模仿到创造的最好的例子。不然，我们工人的工资比日本更低，货币平常也比日本钱更贱，为什么我们不能“与他国资本家抢商场”呢？我们到了今日，若

还要抹煞事实，笑人模仿，而自居于“富于创造性者”的不屑模枋，那真是盲目的夸大狂了。

第三，再看看“我们的固有文化”是不是真的“太丰富了”。寿生和其他夸大本国固有文化的人们，如果真肯平心想想，必然也会明白这句话也是无根的乱谈。这个问题太大不是这篇短文里所能详细讨论的，我只能指出这个比较重要之点，使人明白我们的固有文化实在是很贫乏的，谈不到“太丰富”的梦话。近代的科学文化，工业文化，我们可以撇开不谈，因为在那些方面，我们的贫乏未免太丢人了。我们且谈谈老远的过去时代罢。我们的周秦时代当然可以和希腊罗马相提比论，然而我们如果平心研究希腊罗马的文学，雕刻，科学，政治，单是这四项就不能不使我们感觉我们的文化的贫乏了。尤其是造形美术与算学的两方面，我们真不能不低头愧汗。我们试想想，“几何原本”的作者欧几里得(Euclid)正和孟子先后同时；在那么早的时代，在二千多年前，我们在科学上早已太落后了！(少年爱国的人何不试拿《墨子·经上篇》里的三五条几何学界说来比较《几何原本》?)从此以后，我们所有的，欧洲也都有；我们所没有的，人家所独有的，人家都比我们强。试举一个例子：欧洲有三个一千年的大学，有许多个五百年以上的大学，至今继续存在，继续发展：我们有没有？至于我们所独有的宝贝，骈文，律诗，八股，小脚，太监，姨太太，五世同居的大家庭，贞节牌坊，地狱活现的监狱，廷杖，板子夹棍的法庭，……虽然“丰富”，虽然“在这世界无不足以单独成一系统”，究竟都是使我们抬不起头来的文物制度。即如寿生先生指出的“那更光辉万丈”的宋明理学，说起来也真正可怜！讲了七八百年的理学，没有一个理学圣贤起来指出裹小脚是不人道的野蛮行为，只见大家崇信“饿死事极小，失节事极大”的吃人礼教：请问那万丈光辉究竟照耀到那里去了？

以上说的，都只是略略指出寿生先生代表的民族信心是建筑

在散沙上面，禁不起风吹草动，就会倒塌下来的。信心是我们需要的，但无根据的信心是没有力量的。

可靠的民族信心，必须建筑在一个坚固的基础之上，祖宗的光荣自是祖宗之光荣，不能救我们的痛苦羞辱。何况祖宗所建的基业不全是光荣呢？我们要指出：我们的民族信心必须站在"反省"的唯一基础之上。反省就是要闭门思过，要诚心诚意的想，我们祖宗的罪孽深重，我们自己的罪孽深重；要认清了罪孽所在，然后我们可以用全副精力去消灾灭罪。寿生先生引了一句"中国不亡是无天理"的悲叹词句，他也许不知道这句伤心的话是我十三四年前在中央公园后面柏树下对孙伏园先生说的，第二天被他记在《晨报》上，就流传至今。我说出那句话的目的，不是要人消极，是要人反省：不是要人灰心，是要人起信心，发下大弘誓来忏悔，来替祖宗忏悔，替我们自己忏悔；要发愿造新因来替代旧日种下的恶因。

今日的大患在于全国人不知耻。所以不知耻者，只是因为不曾反省。一个国家兵力不如人，被人打败了，被人抢夺了一大块土地去，这不算是最大的耻辱。一个国家在今日还容许整个的省分遍种鸦片烟，一个政府在今日还要依靠鸦片烟的税收——公卖税，吸户税，烟苗税，过境税——来做政府的收入的一部分，这是最大的耻辱。一个现代民族在今日还容许他们的最高官吏公然提倡什么"时轮金刚法会"，"息灾利民法会"，这是最大的耻辱。一个国家有五千年的历史，而没有一个四十年的大学，甚至于没有一个真正完备的大学，这是最大的耻辱。一个国家能养三百万不能捍卫国家的兵，而至今不肯计划任何区域的国民义务教育，这是最大的耻辱。

真诚的反省自然发生与真诚的愧耻。孟子说的好："不耻不若人，何若人有？"真诚的愧耻自然引起向上的努力，要发弘愿努力学人家的好处，刬除自家的罪恶。经过这种反省与忏悔之后，然后可以起新的信心：要信仰我们自己正是拨乱反正的人，这个担子必须我们自己来挑起。三四十年的天足运动已经差不多完全刬除了小

脚的风气：从前大脚的女人要装小脚，现在小脚的女人要装大脚了。风气转移的这样快，这不够坚定我们的自信心吗？

历史的反省自然使我们明了今日的失败都因为过去的不努力，同时也可以使我们格外明了“种瓜得瓜，种豆得豆”的因果铁律。铲除过去的罪孽只是割断已往种下的果。我们要收新果，必须努力造新因。祖宗生在过去的时代，他们没有我们今日的新工具，也居然能给我们留下了不少的遗产。我们今日有了祖宗不曾梦见的种种新工具，当然应该有比祖宗高明千百倍的成绩，才对得起这个新鲜的世界。日本一个小岛国，那么贫瘠的土地，那么少的人民，只因为伊滕博文，大久保利通，西乡隆盛等几十个人的努力，只因为他们肯拚命的学人家，肯拚命的用这个世界的新工具，居然在半个世纪之内一跃而为世界三五大强国之一。这不够鼓舞我们的信心吗？

反省的结果应该使我们明白那五千年的精神文明，那“光辉万丈”的宋明理学，那并不太丰富的固有文化，都是无济于事的银样蜡枪头。我们的前途在我们自己的手里。我们的信心应该望在我们的将来。我们的将来全靠我们下什么种，出多少力。“播了种一定会有收获，用了力决不至于白费”：这是翁文灏先生要我们有的信心。

二十三，五，二十八。

再论信心与反省

在《独立》第一〇三期，我写了一篇《信心与反省》，指出我们对国家民族的信心不能建筑在歌颂过去上，只可以建筑在“反省”的唯一基础之上。在那篇讨论里，我曾指出我们的固有文化是很贫乏的，决不能说是“太丰富了”的。我们的文化，比起欧洲一系的文化来，“我们所有的，人家也都有；我们所没有的，人家所独有的，人家都比我们强。至于我们所独有的宝贝，骈文，律诗，八股，小脚，……又都是使我们抬不起头来的文物制度”。所以我们应该反省：认清了我们的祖宗和我们自己的罪孽深重，然后肯用全力去消灾灭罪；认清了自己百事不如人，然后肯死心塌地的去学人家的长处。

我知道这种论调在今日是很不合时宜的，是触犯忌讳的，是至少要引起严厉的抗议的。可是我心里要说的话，不能因为人不爱听就不说了。正因为人不爱听，所以我更觉得有不能不说的责任。

果然，那篇文章引起了一位读者子固先生的悲愤，害他终夜不睡眠，害他半夜起来写他的抗议，直写到天明。他的文章，“怎样才能建立起民族的信心”是一篇很诚恳的，很沉痛的反省。我很尊敬他的悲愤，所以我很愿意讨论他提出的论点，很诚恳的指出他那“一半不同”正是全部不同。

子固先生的主要论点是：

> 我们民族这七八十年以来，与欧美文化接触，许多新奇的现象炫盲了我们的眼睛，在这炫盲当中，我们一方面没出息地丢了我们固有的维系并且引导我们向上的文化，另一方面我们又没有能够抓住外来文化之中那种能够帮助我们民族更为

强盛的一部份。结果我们走入迷途，堕落下去！

> 忠孝仁爱信义和平是维系并且引导我们民族向上的固有文化，科学是外来文化中能够帮助我们民族更为强盛的一部分。

子固先生的论调，其实还是三四十年前的老辈的论调。他们认得了富强的需要，所以不反对西方的科学工业；但他们心里很坚决的相信一切伦纪道德是我们所固有而不须外求的。老辈之中，一位最伟大的孙中山先生，在他的通俗讲演里，也不免要敷衍一般夸大狂的中国人，说："中国先前的忠孝仁爱信义种种的旧道德"都是"驾乎外国人"之上。中山先生这种议论在今日往往被一般人利用来做复古运动的典故，所以有些人就说"中国本来是一个由美德筑成的黄金世界"了！（这是民国十八年叶楚伧先生的名言。）

子固先生也特别提出孙中山先生的伟大，特别颂扬他能"在当时一班知识阶级盲目崇拜欧美文化的狂流中，巍然不动地指示我们救国必须恢复我们固有文化，同时学习欧美科学"。但他如果留心细读中山先生的讲演，就可以看出他当时说那话时是很费力的，很不容易自圆其说的。例如讲"修身"，中山先生很明白的说：

> 但是从修身一方面来看，我们中国人对于这些功夫是很缺乏的。中国人一举一动都欠检点，只要和中国人来往过一次，便看得很清楚。（《三民主义》六）

他还对我们说：

> 所以今天讲到修身，诸位新青年，便应该学外国人的新文化。（《三民主义》六）

可是他一会儿又回过去颂扬固有的旧道德了。本来有保守性的读者只记得中山先生颂扬旧道德的话，却不曾细想他所颂扬的旧道德都只是几个人类共有的理想，并不是我们这个民族实行最力的道德。例如他说的"忠孝仁爱信义和平"，那一件不是东西哲人共同提倡的理想？除了割股治病，卧冰求鲤，一类不近人情的行动之外，

那一件不是世界文明人类公有的理想？孙中山先生也曾说过：

> 照这样实行一方面讲起来，仁爱的好道德，中国人现在似乎还不如外国。……但是仁爱还是中国的旧道德。我们要学外国，只要学他们那样实行，把仁爱恢复起来，再去发扬光大，便是中国固有的精神。（同上书）

在这短短一段话里，我们可以看出中山先生未尝不明白在仁爱的"实行"上，我们实在还不如人。所谓"仁爱还是中国的旧道德"者，只是那个道德的名称罢了。中山先生很明白的教人：修身应该学外国人的新文化，仁爱也"要学外国"。但这些话中的话都是一般人不注意的。

在这些方面，吴稚晖先生比孙中山先生澈底多了。吴先生在他的《一个新信仰的宇宙观及人生观》里，很大胆的说中国民族的"总和道德是低浅的"同时他又指出西洋民族

> 什么仁义道德，孝弟忠信，吃饭睡觉，无一不较上三族（亚剌伯，印度，中国）的人较有作法，较有热心。……讲他们的总和道德叫做高明。

这是很公允的评判。忠孝信义仁爱和平，都是有文化的民族共有的理想；在文字理论上，犹太人，印度人，亚剌伯人，希腊人，以至近世各文明民族，都讲的头头是道。所不同者，全在吴先生说的"有作法，有热心"两点。若没有切实的办法，没有真挚的热心，虽然有整千万册的理学书，终无救于道德的低浅。宋明的理学圣贤，谈性谈心，谈居敬，谈致良知，终因为没有作法，只能走上"终日端坐，如泥塑人"的死路上去。

我所以要特别提出子固先生的论点，只因为他的悲愤是可敬的，而他的解决方案还是无补于他的悲愤。他的方案，一面学科学，一面恢复我们固有的文化，还只是张之洞一辈人说的"中学为体，西学为用"的方案。老实说，这条路是走不通的。如果过去的文化是值得恢复的，我们今天不至糟到这步田地了。况且没有那科学工

业的现代文化基础，是无法发扬什么文化的“伟大精神”的。忠孝仁爱信义和平是永远存在书本子里的；但是因为我们的祖宗只会把这些好听的名词都写作八股文章，画作太极图，编作理学语录，所以那些好听的名词都不能变成有作法有热心的事实。西洋人跳出了经院时代之后，努力做征服自然的事业，征服了海洋，征服了大地，征服了空气电气，征服了不少的原质，征服了不少的微生物——这都不是什么“保存国粹”“发扬固有文化”的口号所能包括的工作，然而科学与工业发达的自然结果是提高了人民的生活，提高了人类的幸福，提高了各个参加国家的文化。结果就是吴稚晖先生说的“总和道德叫做高明”。

世间讲“仁爱”的书，莫过于《华严经》的《净行品》，那一篇妙文教人时时刻刻不可忘了人类的痛苦与缺陷，甚至于大便小便时都要发愿不忘众生：

> *左右便利，当愿众生，蠲除污秽，无淫怒痴。*
>
> *已而就水，当愿众生，向无上导，得出世法。*
>
> *以水涤秽，当愿众生，具足净忍，毕竟无垢。*
>
> *以水盥掌，当愿众生，得上妙手，受持佛法。……*

但是一个和尚的弘愿，究竟能做到多少实际的“仁爱”？回头看看那一心想征服自然的科学救世者，他们发现了一种病菌，制成了一种血清，可以救活无量数的人类，其为“仁爱”岂不是千万倍的伟大？

以上的讨论，好像全不曾顾到“民族的信心”的一个原来问题。这是因为子固先生的来论，剥除了一些动了感情的话，实在只说了一个“中学为体，西学为用”的老方案，所以我要指出这个方案的“一半”是行不通的：忠孝仁爱信义和平等等并不是“维系并且引导我们民族向上的固有文化”，他们不过是人类共有的几个理想，如果没有作法，没有热力，只是一些空名词而已。这些好名词的存在并不会挽救或阻止“八股，小脚，太监，姨太太，贞节牌坊，地狱的监牢，夹棍板子的法庭”的存在。这些八股，小脚，……等等“固有文

化”的崩溃，也全不是程颢，朱熹，顾亭林，戴东原……等等圣贤的功绩，乃是“与欧美文化接触”之后，那科学工业造成的新文化叫我们相形之下太难堪了，这些东方文明的罪孽方才逐渐崩溃的。我要指出：我们民族这七八十年来与欧美文化接触的结果，虽然还不曾学到那个整个的科学工业的文明，（可怜丁文江，翁文灏，颜任光诸位先生都还是四十多岁的少年，他们的工作刚开始哩！）究竟已替我们的祖宗消除了无数的罪孽，打倒了“小脚，八股，太监，五世同居的大家庭，贞节牌坊，地狱活现的监狱，夹棍板子的法庭”的一大部分或一小部分。这都是我们的“数不清的圣贤天才”从来不曾指摘讥弹的；这都是“忠孝仁爱信义和平”的固有文化从来不曾“引导向上”的。这些祖宗罪孽的崩溃，固然大部分是欧美文明的恩赐，同时也可以表示我们在这七八十年中至少也还做到了这些消极的进步。子固先生说我们在这七八十年中“走入迷途，堕落下去”，这真是无稽的诬告！中国民族在这七八十年中何尝“堕落”？在几十年之中，废除了三千年的太监，一千年的小脚，六百年的八股，五千年的酷刑，这是“向上”，不是堕落！

不过我们的“向上”还不够，努力还不够。八股废止至今不过三十年，八股的训练还存在大多数老而不死的人的心灵里，还间接直接的传授到我们的无数的青年人的脑筋里。今日还是一个大家做八股的中国，虽然题目换了。小脚逐渐绝迹了，夹棍板子，砍头碎剐废止了，但裹小脚的残酷心理，上夹棍打屁股的野蛮心理，都还存在无数老少人们的心灵里，今日还是一个残忍野蛮的中国，所以始终还不曾走上法治的路，更谈不到仁爱和平了。

所以我十分诚挚的对全国人说：我们今日还要反省，还要闭门思过，还要认清祖宗和我们自己的罪孽深重，决不是这样浅薄的“与欧美文化接触”就可以脱胎换骨的。我们要认清那个容忍拥戴“小脚，八股，太监，姨太太，骈文，律诗，五世同居的大家庭，贞节牌坊，地狱的监牢，夹棍板子的法庭”到几千几百年之久的固有文化，

是不足迷恋的，是不能引我们向上的。那里面浮沉着的几个圣贤豪杰，其中当然有值得我们崇敬的人，但那几十颗星儿终究照不亮那满天的黑暗。我们的光荣的文化不在过去，是在将来，是在那扫清了祖宗的罪孽之后重新改造出来的文化。替祖国消除罪孽，替子孙建立文明，这是我们人人的责任。古代哲人曾参说的最好：

士不可以不弘毅：任重而道远。

先明白了“任重而道远”的艰难，自然不轻易灰心失望了。凡是轻易灰心失望的人，都只是不曾认清他挑的是一个百斤的重担，走的是一条万里的长路。今天挑不动，努力磨练了总有挑得起的一天。今天走不完，走得一里前途就缩短了一里。“播了种一定会有收获，用了力决不至于白费”，这是我们最可靠的信心。

二十三，六，十一夜。

三论信心与反省

自从《独立》第一〇三号发表了那篇《信心与反省》之后，我收到了不少的讨论，其中有几篇已在《独立》(第一〇五，一〇六，及一〇七号)登出了。我们读了这些和还有一些未发表的讨论，忍不住还要提出几个值得反复申明的论点来补充几句话。

第一个论点是：我们对于我们的"固有文化"，究竟应该采取什么态度？吴其玉先生(《独立》一〇六)怪我"把中国文化压得太低了"；寿生先生也怪我把中国文化"抑"的太过火了。他们都怕我把中国看的太低了，会造成"民族自暴自弃的心理，造成他对于其他民族屈服卑鄙的心理"。吴其玉先生说：我们"应该优劣并提。不可只看人家的长，我们的短；更应当知道我们的长，人家的短。这样我们才能有努力的勇气"。

这些责备的话，含有一种共同的心理，就是不愿意揭穿固有文化的短处，更不愿意接受"祖宗罪孽深重"的控诉。一听见有人指出"骈文，律诗，八股，小脚，太监，姨太太，贞节牌坊，地狱的监牢，板子夹棍的法庭"等等，一般自命为爱国的人们总觉得心里怪不舒服，总要想出法子来证明这些"未必特别羞辱我们"，因为这些都是"不可免的现象"，"无论古今中外是一样的"(吴其玉先生的话)。所以吴其玉先生指出日本的"下女，男女同浴，自杀，暗杀，娼妓的风行，贿赂，强盗式的国际行为"；所以寿生先生也指出欧洲中古武士的"初夜权"，"贞操锁"。所以子固先生也要问："欧洲可有一个文化系统过去没有类似小脚，太监，姨太太，骈文，律诗，八股，地狱活现的监狱，廷杖，板子夹棍的法庭一类的丑处呢？"(《独立》一〇五号)本期

(《独立》一〇七号)有周作人先生来信，指出这又是“西洋也有臭虫”的老调。这种心理实在不是健全的心理，只是“遮羞”的一个老法门而已。从前笑话书上说：甲乙两人同坐，甲摸着身上一个虱子，有点难为情，把它抛在地上，说：“我道是个虱子，原来不是的”。乙偏不识窍，弯身下去，把虱子拾起来，说：“我道不是个虱子，原来是个虱子！”甲的做法，其实不是除虱的好法子。乙的做法，虽然可恼，至少有“实事求是”的长处。虱子终是虱子，臭虫终是臭虫，何必讳呢？何必问别人家有没有呢？

况且我原来举出的“我们所独有的宝贝”：骈文，律诗，八股，小脚，太监，姨太太，五世同居的大家庭，贞节牌坊，地狱的监牢，廷杖，板子夹棍的法庭，这十一项，除姨太太外，差不多全是“我们所独有的”，“在这世界无不足以单独成一系统的”。高跟鞋与木屐何足以媲美小脚？“贞操锁”我在巴黎的克吕尼博物院看见过，并且带有照片回来，这不过是几个色情狂的私人的特制，万不配上比那普及全国至一千多年之久，诗人颂为香钩，文人尊为金莲的小脚。我们走遍世界，研究过初民社会，没有看见过一个文明的或野蛮的民族把他们的女人的脚裹小到三四寸，裹到骨节断折残废，而一千年公认为“美”的！也没有看见过一个文明的民族的智识阶级有话不肯老实的说，必须凑成对子，做成骈文律诗律赋八股，历一千几百年之久，公认为“美”的！无论我们如何爱护祖宗，这十项的“国粹”是洋鬼子家里搜不出来的。

况且西洋的“臭虫”是装在玻璃盒里任人研究的，所以我们能在巴黎的克吕尼博物院纵观高跟鞋的古今沿革，纵观“贞操锁”的制法，并且可以在博物院中购买精制的“贞操锁”的照片寄回来让国中人士用作“西洋也有臭虫”的实例。我们呢？我们至今可有一个历史博物馆敢于搜集小脚鞋样，模型，图画，或鸦片烟灯，烟枪，烟膏，或廷杖，板子，闸床，夹棍，等等极重要的文化史料，用历史演变的原理排列展览，供全国人的研究与警醒的吗？因为大家都要以

为灭迹就可以遮羞，所以青年一辈人全不明白祖宗造的罪孽如何深重，所以他们不能明白国家民族何以堕落到今日的地步，也不能明白这三四十年的解放与改革的绝大成绩。不明白过去的黑暗，所以他们不认得今日的光明；不懂得祖宗罪孽的深重，所以他们不能知道这三四十年革新运动的努力并非全无效果。我们今日所以还要郑重指出八股，小脚，板子，夹棍，等等罪孽，岂是仅仅要宣扬家丑？我们的用意只是要大家明白我们的脊梁上驮着那二三千年的罪孽重担，所以几十年的不十分自觉的努力还不能够叫我们海底翻身。同时我们也可以从这种历史的知识上得着一种坚强的信心：三四十年的一点点努力已可以废除三千年的太监，一千年的小脚，六百年的八股，四五百年的男娼，五千年的酷刑，这不够使我们更决心向前努力吗！西洋人把高跟鞋，细腰模型，贞操锁都装置在博物院里，任人观看，叫人明白那个"美德造成的黄金世界"原来不在过去，而在那辽远的将来。这正是鼓励人们向前努力的好方法，是我们青年人不可不知道的。

固然，博物院里同时也应该陈列先民的优美成绩，谈固有文化的也应该如吴其玉先生说的"优劣并提"。这虽然不是我们现在讨论的本题，（本题是"我们的固有文化真是太丰富了吗？"）我们也可以在此谈谈。我们的固有文化究竟有什么"优""长"之处呢？我是研究历史的人，也是个有血气的中国人，当然也时常想寻出我们这个民族的固有文化的优长之处。但我寻出来的长处实在不多，说出来一定叫许多青年人失望。依我的愚见，我们的固有文化有三点是可以在世界上占数一数二的地位的：第一是我们的语言的"文法"是全世界最容易最合理的。第二是我们的社会组织，因为脱离封建时代最早，所以比较的是很平等的，很平民化的。第三是我们的先民，在印度宗教输入以前，他们的宗教比较的是最简单的，最近人情的；就在印度宗教势力盛行之后，还能勉力从中古宗教之下爬出来，勉强建立一个人世的文化：这样的宗教迷信的比较薄弱，也可算是世界

希有的。然而这三项都夹杂着不少的有害的成分，都不是纯粹的长处。文法是最合理的简易的，可是文字的形体太繁难，太不合理了。社会组织是平民化了，同时也因为没有中坚的主力，所以缺乏领袖，又不容易组织，弄成一个一般散沙的国家；又因为社会没有重心，所以一切风气都起于最下层而不出于最优秀的分子，所以小脚起于舞女，鸦片起于游民，一切赌博皆出于民间，小说戏曲也皆起于街头弹唱的小民。至于宗教，因为古代的宗教太简单了，所以中间全国投降了印度宗教，造成了一个长期的黑暗迷信的时代，至今还留下了不少的非人生活的遗痕。——然而这三项究竟还是我们在这个世界上最特异的三点：最简易合理的文法，平民化的社会构造，薄弱的宗教心。此外，我想了二十年，实在想不出什么别的优长之点了。如有别位学者能够指出其他的长处来，我当然很愿意考虑的。（这个问题当然不是一段短文所能讨论的，我在这里不过提出一个纲要而已。）

所以，我不能不被逼上“固有文化实在太不丰富”之结论了。我以为我们对于固有的文化，应该采取历史学者的态度，就是“实事求是”的态度，一部文化史平铺放着，我们可以平心细看：如果真是丰富，我们又何苦自讳其丰富？如果真是贫乏，我们也不必自讳其贫乏。如果真是罪孽深重，我们也不必自讳其罪孽深重。“实事求是”，才是最可靠的反省。自认贫乏，方才肯死心塌地的学；自认罪孽深重，方才肯下决心去消除罪愆。如果因为发现了自家不如人，就自暴自弃了，那只是不肖的纨袴子弟的行径，不是我们的有志青年应该有的态度。

话说长了，其他的论点不能详细讨论了。姑且讨论第二个论点，那就是模仿与创造的问题。吴其玉先生说文化进步发展的方式有四种：（一）模仿，（二）改进，（三）发明，（四）创作。这样分法，初看似乎有理，细看是不能成立的。吴先生承认“发明”之中“很多都由模仿来的”。“但也有许多与旧有的东西毫无关系的”。其实没有一

件发明不是由模仿来的。吴先生举了两个例:一是瓦特的蒸汽力,一是印字术。他若翻开任何可靠的历史书,就可以知道这两件也是从模仿旧东西出来的。印字术是模仿抄写,这是最明显的事:从抄写到刻印章,从刻印章到刻印板画,从刻印板画到刻印符咒短文,逐渐进到刻印大部书,又由刻板进到活字排印,历史具在,那一个阶段不是模仿前一个阶段而添上的一点新花样?瓦特的蒸汽力,也是从模仿来的。瓦特生于一七三六年,他用的是牛可门(Newcomen)的蒸汽机,不过加上第二个凝冷器及其他修改而已。牛可门生于一六六三年,他用了同时人萨维里(Savery)的蒸汽机。牛萨两人又都是根据法国人巴平(Denis Papin)的蒸汽唧筒。巴平又是模仿他的老师荷兰人胡根斯(Huygens)的空气唧筒的。(看Kaempffert:Modern Wonder Workers,PP. 467—503)吴先生举的两个“发明”的例子,其实都是我所说的“模仿到十足时的一点新花样”。吴先生又说:“创作也须靠模仿为入手,但只模仿是不够的”。这和我的说法有何区别?他把“创作”归到“精神文明”方面,如美术,音乐,哲学等。这几项都是“模仿以外,还须有极高有开辟天才,和独立的精神”。我的说法并不曾否认天才的重要。我说的是:

> 模仿熟了,就是学会了,工具用的熟了,方法练的细密了,有天才的人自然会“熟能生巧”,这一点功夫到时的奇巧新花样就叫做创造。(《信心与反省》页四八〇)

吴先生说:“创造须由模仿入手”;我说:“一切所谓创造都从模仿出来”,我看不出有一丝一毫的分别。

如此看来,吴先生列举的四个方式,其实只有一个方式:一切发明创作都从模仿出来。没有天才的人只能死板的模仿;天才高的人,功夫到时,自然会改善一点;改变的稍多一点,新花样添的多了,就好像是一件发明或创作了,其实还只是模仿功夫深时添上的一点新花样。

这样的说法，比较现时一切时髦的创造论似乎要减少一点弊窦。今日青年人的大毛病是误信“天才”“灵感”等等最荒谬的观念，而不知天才没有功力只能蹉跎自误，一无所成。世界大发明家爱迭生说的最好：“天才(Genius)是一分神来，九十九分汗下。”他所谓“神来”(Inspiration)即是玄学鬼所谓“灵感”。用血汗苦功到了九十九分时，也许有一分的灵巧新花样出来，那就是创作了。颓废懒惰的人，痴待“灵感”之来，是终无所成的。寿生先生引孔子的话：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”这一位最富于常识的圣人的话是值得我们大家想想的。

二十三，六，廿五。

悲观声浪里的乐观

双十节的前一日，我在燕京大学讲演“究竟我们在这二十三年里干了些什么”？各报的记录，都不免有错误。我今天把那天说的话的大意写出来，做一篇应时节的星期论文。

我们在这个双十节的前后，总不免要想想，究竟辛亥革命至今二十三年中我们干了些什么？究竟有没有成绩值得纪念？在这个最危急的国难时期里，我们最容易走上悲观的路，最容易灰心短气，只觉得革命革了二十三个整年，到头来还是一事无成，文不能对世界文化有任何的贡献，武不能抵御一个强邻的侵暴，我们还有什么兴致年年做这样照例的纪念?这是很普遍的国庆日的感想。所以我觉得我们不肯灰心的人应该用公平的态度和历史的眼光，来重新估计这二十三年中的总成绩，来替中华民国盘一盘帐。

今日最悲观的人，实在都是当初太乐观了的人。他们当初就根本没有了解他们所期望的东西的性质，他们梦想一个自由平等，繁荣强盛的国家，以为可以在短时期中就做到那种梦想的境界。他妄想一个“奇迹”的降临，想了二十三年，那“奇迹”还没有影子，于是他们的信心动摇了，他们的极度乐观变成极度悲观了。

换句话说：悲观的人的病根在于缺乏历史的眼光。因为缺乏历史的眼光，所以第一不明白我们的问题是多么艰难，第二不不了解我们应付艰难的凭藉是多么薄弱，第三不懂得我们开始工作的时间是多么迟晚，第四不想想二十三年是多么短的一个时期，第五不认得我们在这样短的时期里居然也做到了一点很可观的成绩。

如果大家能有一点历史的眼光，大家就可以明白这二十多年

来，"奇迹"虽然没有光临，至少也有了一点很可以引起我们的自信心的进步。进步都是比较的。必须要有历史的比较，方才可以明白那一点是进步，那一点是退化。我们要计算这二十三年的成绩，必须要拿现在的成绩来比较二十三年前的状态，然后可以下判断。这是历史眼光的最浅近的说法。

上星期教育部长王世杰先生在他的广播演说里，谈到这二十三年里的教育进步，他说：拿民国二十三年来比民国元年，小学生增多了四倍，中学生增加了十倍，大学及专科学校学生增加了差不多一百倍。这三级的数量的太不相称，是很不应该的，是必须努力补救纠正的。但这个历史统计的比较，至少可以使我们明白这二十三年中，尽管在贫穷纷乱之中，也不是没有惊人的进步。

二十三年中教育上的进步，不仅仅是王世杰先生指出的数量上的增加而已，还有统计数字不能表现出来的各种进步。我们四十岁以上的人，试回顾想想二十多年前的中国学校是个什么样子。二十五六年前，当我在上海做中学生的时代，中学堂的博物，用器画，三角，解析几何，高等代数，往往都是请日本教员来教的。北京，天津，南京，苏州，上海，武昌，成都，广州，各地的官立中学师范的理科工课，甚至于图画手工，都是请日本人教的。外国文与外国地理历史也都是请青年会或圣约翰出身的教员来教的。我记得我们学堂里的西洋历史课本是美国十九世纪前期一个托名"Peter Parley"的《世界通史》，开卷就说上帝七日创造世界，接着就说"洪水"，卷末有两页说中国，插了半页的图，刻着孔夫子戴着红缨大帽，拖着一条辫子！这是二十五年前的中国学堂的现状！现在我们有了一百十一所大学与学院了，这里面，除了极少数之外，一切学系都是中国人做主任做教员了；其中有好几个学系是可以在世界大学里立得住脚的；其中也有许多学者的科学成绩是世界学术界公认的。这不能不算是二十三年中的大进步吧？

试再看看二十五年前中国小学堂里读的什么书，用的什么文

字。我在上海(最开通的上海!)做小学生的时候,读的是古文,一位先生用浦东话逐字逐句的解释,其实是翻译!做的是"孝弟说","今之为关也将以为暴义","汉文帝、唐太宗优劣论"。后来新编的教科书出来了,也还是用古文写的,字字句句都还要翻译讲解。民六以后,始有白话文的运动。民九以后,北京教育部始命令初小第一二年改用国语。民十一以后,小学与中学始改用国语教本。我们姑且不谈这十六七年中的新文学的积极的绝大成绩。我们试想想每年一千一百万小学儿童避免了的苦痛,节省了的脑力,总不能不说这是二十年来的一大进步吧?

试再举科学研究来作个例。辛亥革命的时候,全国没有一个科学研究的机关,这是历史的事实。国内现在所有的科学研究机关,——从最早成立的北京地质调查所,到最近成立的中央研究院,——都是这二十年中的产儿。二十年是很短的时间,何况许多科学研究所与各大学的科学试验室又都只有四五年的历史呢?然而在这短时间内,在经费困难与时局不安定之下,我们居然发展了不少方面的科学。在自然科学的方面,地质学与古生物学的成绩是无疑的赶过日本的六十年的成绩了;生物学,生理学,药物化学,气象学,也都有了很显著的成绩。在历史科学与社会科学的方面,中央研究院的历史语言研究所在考古学上的工作,地质调查所在先史考古学上的工作,北平社会调查所与南开经济学院在经济社会方面的调查工作,也都在短时期中做出了很大的成绩,得到了世界学人的承认。二十年中有了这些方面的科学发展,比起民国初元的贫乏状态来,真好像在荒野里建造起了一些琼楼玉宇,这不可以算是这二十年的大进步吗?

这样的历史比较,是打破悲观鼓舞信心最有效的方法。即如那二十年中好像最不争气的交通事业,如果用历史眼光去评量,这里那里也未尝没有一点进步。我们从徽州山里出来的人,从徽州到杭州从前要走六七天,现在只消六点钟了,这就是二十四倍的进步。

前十年，一个甘肃朋友来到北京，走了一百零四天；上星期有人从甘肃来，只消走十四天了；今年年底，陇海路通到了西安，时间更可以缩短了。

但这二十三年中最伟大而又最容易被人忽略的进步，要算各方面的社会改革。最明显的当然是女子的解放。在身体的方面，现在二十岁左右的中国女子不但恢复了健全的人样，并且渐渐的要变成世界上最美的女性了。在教育的方面，男女同学的实行不过十多年，现在不但社会默认为当然，在校的男女学生也都渐渐消除了从前男女之间那种种不自然的丑态。此外如女子的经济地位与法律地位的抬高，如女子参加职业和社会政治事业的人数的加多，如婚姻习惯的逐渐变更，如离婚妇女与再嫁妇女在社会上的地位的改善，这都是二十年来中国社会的大进步。

我记得在民九的前后，四川有一个十九岁的女子杀了她的“十不全”的残废丈夫，她在法庭上的自辩是：“我没有别的法子可以避开他！”四川的法院判了她十五年的监禁。这个案子详到司法部，部里的大官认为判得太轻了，把原审法官交付惩戒。有一天，在一个席上，一位有名的法学家（那时是法官惩戒委员会的会长）大骂我们北京大学的教授，说我们提倡打倒礼教，所以影响到四川的法官，使他们故意宽纵这样谋杀亲夫的女人！然而十年之后，国民政府颁布的新刑律与新民法，有许多方面比我们在民八九年所梦想的还要激进的多了。时代变了，法学家也只好跟着走了。

总而言之，这二十三年中固然有许多不能满人意的现状，其中也有许多真正有价值的大进步。革命到底是革命，总不免造成一些无忌惮的恶势力，但同时也总会打倒一些应该打倒的旧制度与旧势力。有许多不满人意的事，当然是革命后的纷乱时期所造成的，所以我们也赞成“革命尚未成功”的名言。但我们如果平心估量这二十多年的盘帐单，终不能不承认我们在这个民国时期确然有很大的进步；也不能不承认那些进步的一大部分都受了辛亥以来的

革命潮流的解放作用的恩惠。明白承认了这二十年努力的成绩,这可以打破我们的悲观,鼓励我们的前进。事实明告我们,这点成积还不够抵抗强暴,还不够复兴国家,这也不应该叫我们灰心,只应该勉励我们鼓起更大的信心来,要在这将来的十年二十年中做到更大什伯倍的成绩。古代哲人曾说:"士不可以不弘毅,任重而道远。"悲观与灰心永远不能帮助我们挑那重担,走那长路!

二十三年双十节后二日。

写在孔子诞辰纪念之后

我们家乡有句俗话说:“做戏无法,出个菩萨”。编戏的人遇到了无法转变的情节,往往请出一个观音菩萨来解围救急。这两年来,中国人受了外患的刺激,颇有点手忙脚乱的情形,也就不免走上了“做戏无法,出个菩萨”的一条路。这本是人之常情。西洋文学批评史也有 deus ex machina 的话,译出来也可说,“解围无计,出个上帝”。本年五月里美国奇旱,报纸上也曾登出旱区妇女孩子跪着祈祷求雨的照片。这都是穷愁呼天的常情,其可怜可恕,和今年我们国内许多请张天师求雨或请班禅喇嘛消灾的人,是一样的。

这种心理,在一般愚夫愚妇的行为上表现出来,是可怜而可恕的;但在一个现代政府的政令上表现出来,是可怜而不可恕的。现代政府的责任在于充分运用现代科学的正确知识,消极的防患除弊,积极的兴利惠民。这都是一点一滴的工作,一尺一步的旅程,这里面绝对没有一条捷径可以偷度。然而我们观察近年我们当政的领袖好像都不免有一种“做戏无法,出个菩萨”的心理,想寻求一条救国的捷径,想用最简易的方法做到一种复兴的灵迹。最近政府忽然手忙脚乱的恢复了纪念孔子诞辰的典礼,很匆遽的颁布了礼节的规定。八月二十七日,全国都奉命举行了这个孔诞纪念的大典。在每年许多个先烈纪念日之中加上一个孔子诞辰的纪念日,本来不值得我们诧异。然而政府中人说这是“倡导国民培养精神上之人格”的方法;舆论界的一位领袖也说:“有此一举,诚足以奋起国民之精神,恢复民族的自信。”难道世间真有这样简便的捷径吗?

我们当然赞成“培养精神上之人格”,“奋起国民之精神,恢复

民族的自信”。但是古人也曾说过:“礼乐所由起,百年积德而后可兴也。”国民的精神,民族的信心,也是这样的;他的颓废不是一朝一夕之故,他的复兴也不是虚文口号所能做到的。“泮水桥前,大成殿上,多士济济,肃穆趋跄”;(用八月二十七日《大公报》社论中语)四方城市里,政客军人也都率领着官吏士民,济济跄跄的行礼,堂堂皇皇的演说,——礼成祭毕,粉粉而散,假期是添了一日,口号是添了二十句,演讲词是多出了几篇,官吏学生是多跑了一趟,然在精神的人格与民族的自信上,究竟有丝毫的影响吗?

那一天《大公报》的社论曾有这样一段议论:

> 最近二十年,世变弥烈,人欲横流,功利思想如水趋壑,不特仁义之说为俗诽笑,即人禽之判亦几以不明,民族的自尊心与自信力既已荡然无存,不待外侮之来,国家固早已濒于精神幻灭之域。

如果这种诊断是对的,那么,我们的民族病不过起于“最近二十年”,这样浅的病根,应该是很容易医治的了。可惜我们平日敬重的这位天津同业先生未免错读历史了。《官场现形记》和《二十年目睹之怪现状》描写的社会政治情形,不是中国的实情吗?是不是我们得把病情移前三十年呢?《品花宝鉴》以至《金瓶梅》描写的也不是中国的社会政治吗?这样一来,又得挪上三五百年了。那些时代,孔子是年年祭的,《论语》《孝经》《大学》是村学儿童人人读的,还有士大夫讲理学的风气哩!究竟那每年“泮水桥前,大成殿上,多士济济,肃穆趋跄”,曾何补于当时的惨酷的社会,贪污的政治?

我们回想到我们三十年前在村学堂读书的时候,每年开学是要向孔夫子叩头礼拜的;每天放学,拿了先生批点过的习字,是要向中堂(不一定有孔子像)拜揖然后回家的。至今回想起来,那个时代的人情风尚也未见得比现在高多少。在许多方面,我们还可以确定的说:“最近二十年”比那个拜孔夫子的时代高明的多多了。这二三十年中,我们废除了三千年的太监,一千年的小脚,六百年的八股,

四五百年的男娼，五千年的酷刑，这都没有借重孔子的力量。八月二十七那一天汪精卫先生在中央党部演说，也指出“孔子没有反对纳妾，没有反对蓄奴婢；如今呢，纳妾蓄奴婢，虐待之固是罪恶，善待之亦是罪恶，根本纳妾蓄奴婢便是罪恶。”汪先生的解说是：“仁是万古不易的，而仁的内容与条件是与时俱进的。”这样的解说毕竟不能抹煞历史的事实。事实是“最近”几年中，丝毫没有借重孔夫子，而我们的道德观念已进化到承认“根本纳妾蓄奴婢便是罪恶”了。

平心说来，“最近二十年”是中国进步最速的时代；无论在智识上，道德上，国民精神上，国民人格上，社会风俗上，政治组织上，民族自信力上，这二十年的进步都可以说是超过以前的任何时代。这时期中自然也有不少的怪现状的暴露，劣根性的表现，然而种种缺陷都不能减损这二十年的总进步的净赢馀。这里不是我们专论这个大问题的地方。但我们可以指出这个总进步的几个大项目：

第一，帝制的推翻，而几千年托庇在专制帝王之下的城狐社鼠，——一切妃嫔，太监，贵胄，吏胥，捐纳，——都跟着倒了。

第二，教育的革新。浅见的人在今日还攻击新教育的失败，但他们若平心想想旧教育是些什么东西，有些什么东西，就可以明白这二三十年的新教育，无论在量上或质上都比三十年前进步至少千百倍了。在消极方面，因旧教育的推倒，八股，骈文，律诗，等等谬制都逐渐跟着倒了；在积极方面，新教育虽然还肤浅，然而常识的增加，技能的增加，文字的改革，体育的进步，国家观念的比较普遍，这都是旧教育万不能做到的成绩。（汪精卫先生前天曾说：“中国号称以孝治天下，而一开口便侮辱人的母亲，甚至祖宗妹子等。”试问今日受过小学教育的学生还有这种开口骂人妈妈妹子的国粹习惯吗？）

第三，家庭的变化。城市工商业与教育的发展使人口趋向

都会，受影响最大的是旧式家庭的崩溃，家庭变小了，父母公婆与族长的专制威风减削了，儿女宣告独立了。在这变化的家庭中，妇女的地位的抬高与婚姻制度的改革是五千年来最重大的变化。

第四，社会风俗的改革。小脚，男娼，酷刑等等，我已屡次说过了。在积极方面，如女子的解放，如婚丧礼俗的新试验，如青年对于体育运动的热心，如新医学及公共卫生的逐渐推行，这都是古代圣哲所不曾梦见的大进步。

第五，政治组织的新试验。这是帝制推翻的积极方面的结果。二十多年的试验虽然还没有做到满意的效果，但在许多方面（如新式的司法，如警察，如军事，如胥吏政治之变为士人政治。）都已明白的显出几千年来所未曾有的成绩。不过我们生在这个时代，往往为成见所蔽，不肯承认罢了。单就最近几年来颁行的新民法一项而论，其中含有无数超越古昔的优点，已可说是一个不流血的绝大社会革命了。

这些都是毫无可疑的历史事实，都是"最近二十年"中不曾借重孔夫子而居然做到的伟大的进步。革命的成功就是这些，维新的成绩也就是这些。可怜无数维新志士，革命仁人，他们出了大力，冒了大险，替国家民族在二三十年中做到了这样超越前圣，凌驾百王的大进步，到头来，被几句死书迷了眼睛，见了黑旋风不认得是李逵，反倒唉声叹气，发思古之幽情，痛惜今之不如古，梦想从那"荆棘丛生，檐角倾斜"的大成殿里抬出孔圣人来"卫我宗邦，保我族类"！这岂不是天下古今最可怪笑的愚笨吗？

文章写到这里，有人打岔道："喂，你别跑野马了。他们要的是'国民精神上之人格，民族的自信'。在这'最近二十年'里，这些项目也有进步吗？不借重孔夫子，行吗？"

什么是人格？人格只是已养成的行为习惯的总和。什么是信心？信心只是敢于肯定一个不可知的将来的勇气。在这个时代，新

旧势力,中西思潮,四方八面的交攻,都自然会影响到我们这一辈人的行为习惯,所以我们很难指出某种人格是某一种势力单独造成的。但我们可以毫不迟疑的说:这二三十年中的领袖人才,正因为生活在一个新世界的新潮流里,他们的人格往往比旧时代的人物更伟大:思想更透辟,知识更丰富,气象更开阔,行为更豪放,人格更崇高。试把孙中山来比曾国藩,我们就可以明白这两个世界的代表人物的不同了。在古典文学的成就上,在世故的磨练上,在小心谨慎的行为上,中山先生当然比不上曾文正。然而在见解的大胆,气象的雄伟,行为的勇敢上,那一位理学名臣就还不如这一位革命领袖了。照我这十几年来的观察,凡受这个新世界的新文化的震撼最大的人物,他们的人格都可以上比一切时代的圣贤,不但没有愧色,往往超越前人。老辈中,如高梦旦先生,如张元济先生,如蔡元培先生,如吴稚晖先生,如张伯苓先生;朋辈中,如周诒春先生,如李四光先生,如翁文灏先生,如姜蒋佐先生:他们的人格的崇高可爱敬,在中国古人中真寻不出相当的伦比。这种人格只有这个新时代才能产生,同时又都是能够给这个时代增加光耀的。

我们谈到古人的人格,往往想到岳飞文天祥和晚明那些死在廷杖下或天牢里的东林忠臣。我们何不想想这二三十年中为了各种革命慷慨杀身的无数志士!那些年年有特别纪念日追悼的人们,我们姑且不论。我们试想想那些为排满革命而死的许多志士,那些为民十五六年的国民革命而死的无数青年,那些前两年中在上海在长城一带为抗日卫国而死的无数青年,那些为民十三以来的共产革命而死的无数青年,——他们慷慨献身去经营的目标比起东林诸君子的目标来,其伟大真不可比例了。东林诸君子慷慨抗争的是"红丸","移宫","妖书"等等米米小的问题;而这无数的革命青年慷慨献身去工作的是全民族的解放,整个国家的自由平等,或他们所梦想的全人类社会的自由平等。我们想到了这二十年中为一个主义而从容杀身的无数青年,我们想起了这无数个"杀身成仁"

中国青年,我们不能不低下头来向他们致最深的敬礼;我们不能不颂赞这“最近二十年”是中国史上一个精神人格最崇高,民族自信心最坚强的时代。他们把他们的生命都献给了他们的国家和他们的主义,天下还有比这更大的信心吗?

凡是咒诅这个时代为“人欲横流,人禽无别”的人,都是不曾认识这个新时代的人:他们不认识这二十年中国的空前大进步,也不认识这二十年中整千整万的中国少年流的血究竟为的是什么。

可怜的没有信心的老革命党呵!你们要革命,现在革命做到了这二十年的空前大进步,你们反不认得它了。这二十年的一点进步不是孔夫子之赐,是大家努力革命的结果,是大家接受了一个新世界的新文明的结果。只有向前走是有希望的。开倒车是不会有成功的。

你们心眼里最不满意的现状,——你们所咒诅的“人欲横流,人禽无别”,——只是任何革命时代所不能避免的一点附产物而已。这种现状的存在,只够证明革命还没有成功,进步还不够。孔圣人是无法帮忙的;开倒车也决不能引你们回到那个本来不存在的“美德造成的黄金世界”的!养个孩子还免不了肚痛,何况改造一个国家,何况改造一个文化?别灰心了,向前走罢!

二十三,九,三夜。

领袖人才的来源

北京大学教授孟森先生前天寄了一篇文字来，题目是论“士大夫”。（见《独立》第十三期。）他下的定义是：

> “士大夫”者，以自然人为国负责，行事有权，败事有罪，无神圣之保障，为诛殛所可加者也。

虽然孟先生说的“士大夫”，从狭义上说，好像是限于政治上负大责任的领袖；然而他又包括孟子说的“天民”一级不得位而有绝大影响的人物，所以我们可以说，若有现在的名词，孟先生文中所谓“士大夫”应该可以叫做“领袖人物”省称为“领袖”。孟先生的文章是他和我的一席谈话引出来的，我读了忍不住想引伸他的意思，讨论这个领袖人才的问题。

孟先生此文的言外之意是叹息近世居领袖地位的人缺乏真领袖的人格风度，既抛弃了古代“士大夫”的风范，又不知道外国的“士大夫”的流风遗韵，所以成了一种不足表率人群的领袖。他发愿要搜集中国古来的士大夫人格可以做后人模范的，做一部“士大夫集传”；他又希望有人搜集外国士大夫的精华，做一“外国模范人物集传”。这都是很应该做的工作，也许是很有效用的教育材料。我们知道《新约》里的几种耶稣传记影响了无数人的人格；我们知道布鲁达克(Plutarch)的英雄传影响了后世许多的人物。欧洲的传记文学发达的最完备，历史上重要人物都有很详细的传记，往往有一篇传记长至几十万言的，也往往有一个人的传记多至几十种的。这种传记的翻译，倘使有审慎的选择和忠实明畅的译笔，应该可以使我们多知道一点西洋的领袖人物的嘉言懿行，间接的可以使我

们对于西方民族的生活方式得一点具体的了解。

中国的传记文学太不发达了，所以中国的历史人物往往只靠一些干燥枯窘的碑版文字或史家列传流传下来；很少的传记材料是可信的，可读的已很少了；至于可歌可泣的传记，可说是绝对没有。我们对于古代大人物的认识，往往只全靠一些很零碎的轶事琐闻。然而我至今还记得我做小孩子时代读的朱子《小学》里面记载的几个可爱的人物，如汲黯陶渊明之流。朱子记陶渊明，只记他做县令时送一个长工给他儿子，附去一封家信，说："此亦人子也，可善遇之。"这寥寥九个字的家书，印在脑子里，也颇有很深刻的效力，使我三十年来不敢轻用一句暴戾的辞气对待那帮我做事的人。这一个小小例子可以使我承认模范人物的传记，无论如何不详细，只须剪裁的得当，描写的生动，也未尝不可以做少年人的良好教育材料，也未尝不可介绍一点做人的风范。

但是传记文学的贫乏与忽略，都不够解释为什么近世中国的领袖人物这样稀少而又不高明。领袖的人才决不是光靠几本"士大夫集传"就能铸造成功的。"士大夫"的稀少，只是因为"士大夫"在古代社会里自成一个阶级，而这个阶级久已不存在了。在南北朝的晚期，颜之推说：

> 吾观《礼经》，圣人之教，箕帚匕箸，咳唾唯诺，执烛沃盥，皆有节文，亦为至矣。但(《礼经》)既残缺非复全书，其有所不载，及世事变改者，学达君子自为节度，相承行之。故世号"士大夫风操"。而爱门颇有不同，所见互称长短。然其阡陌亦自可知。(《颜氏家训风操》第六)

在那个时代，虽然经过了魏晋旷达风气的解放，虽然经过了多少战祸的摧毁，"士大夫"的阶级还没有完全毁灭，一些名门望族都竭力维持他们的门阀。帝王的威权，外族的压迫，终不能完全消灭这门阀自卫的阶级观念。门阀的争存不全靠声势的煊赫，子孙的贵盛。他们所依靠的是那"士大夫风操"，即是那个士大夫阶级所用来律

己律人的生活典型。即如颜氏一家，遭遇亡国之祸，流徙异地，然而颜之推所最关心的还是“整齐门内，提撕子孙”，所以他著作家训，留作他家子孙的典则。隋唐以后，门阀的自尊还能维持这“士大夫风操”至几百年之久。我们看唐朝柳氏和宋朝吕氏司马氏的家训，还可以想见当日士大夫的风范的保存是全靠那种整齐严肃的士大夫阶级的教育的。

然而这士大夫阶级终于被科举制度和别种政治和经济的势力打破了。元明以后，三家村的小儿只消读几部刻板书，念几百篇科举时文，就可以有登科作官的机会；一朝得了科第，像《红鸾禧》戏文里的丐头女婿，自然有送钱投靠的人来拥戴他去走马上任。他从小学的是科举时文，从来没有梦见过什么古来门阀里的“士大夫风操”的教育与训练，我们如何能期望他居士大夫之位要维持士大夫的人品呢？

以上我说的话，并不是追悼那个士大夫阶级的崩坏，更不是希冀那种门阀训练的复活。我要指出的是一种历史事实。凡成为领袖人物的，固然必须有过人的天资做底子，可是他们的知识见地，做人的风度，总得靠他们的教育训练。一个时代有一个时代的“士大夫”，一个国家有一个国家的范型式的领袖人物。他们的高下优劣，总都逃不出他们所受的教育训练的势力。某种范型的训育自然产生某种范型的领袖。

这种领袖人物的训育的来源，在古代差不多全靠特殊阶级（如中国古代的士大夫门阀，如日本的贵族门阀，如欧洲的贵族阶级及教会。）的特殊训练。在近代的欧洲则差不多全靠那些训练领袖人才的大学。欧洲之有今日的灿烂文化，差不多全是中古时代留下的几十个大学的功劳。近代文明有四个基本源头：一是文艺复兴，二是十六七世纪的新科学，三是宗教革新，四是工业革命。这四个大运动的领袖人物，没有一个不是大学的产儿。中古时代的大学诚然是幼稚的可

怜，然而意大利有几个大学都有一千年的历史；巴黎，牛津，康桥都有八九百年的历史；欧洲的有名大学，多数是有几百年的历史的；最新的大学，如莫斯科大学也有一百八十多年了，柏林大学是一百二十岁了。有了这样长期的存在，才有积聚的图书设备，才有集中的人才，才有继长增高的学问，才有那使人依恋崇敬的“学风”。至于今日，西方国家的领袖人物，那一个不是从大学出来的？即使偶有三五个例外，也没有一个不是直接间接受大学教育的深刻影响的。

在我们这个不幸的国家，一千年来，差不多没有一个训练领袖人才的机关。贵族门阀是崩坏了，又没有一个高等教育的书院是有持久性的，也没有一种教育是训练“有为有守”的人才的。五千年的古国，没有一个三十年的大学！八股试帖是不能造领袖人才的，做书院课卷是不能造领袖人才的，当日最高的教育，——理学与经学考据——也是不能造领袖人才的。现在这些东西都快成了历史陈迹了，然而这些新起的“大学”，东抄西袭的课程，朝三暮四的学制，七零八落的设备，四成五成的经费，朝秦暮楚的校长，东家宿而西家餐的教员，十日一雨五日一风的学潮，——也都还没有造就领袖人才的资格。

丁文江先生在《中国政治的出路》（《独立》第十一期）里曾指出“中国的军事教育比任何其他的教育都要落后”，所以多数的军人都“因为缺乏最低的近代知识和训练，不足以担任国家的艰巨”。其实他太恭维“任何其他的教育”了！茫茫的中国，何处是训练大政治家的所在？何处是养成执法不阿的伟大法官的所在？何处是训练财政经济专家学者的所在？何处是训练我们的思想大师或教育大师的所在？

领袖人物的资格在今日已不比古代的容易了。在古代还可以有刘邦刘裕一流的枭雄出来平定天下。还可以像赵普那样的人妄想用“半部《论语》治天下”。在今日的中国，领袖人物必须具备充分

的现代见识，必须有充分的现代训练，必须有足以引起多数人信仰的人格。这种资格的养成，在今日的社会，除了学校，别无他途。

我们到今日才感觉整顿教育的需要，真有点像“临渴掘井”了。然而治七年之病，终须努力求三年之艾。国家与民族的生命是千万年的。我们在今日如果真感觉到全国无领袖的苦痛，如果真感觉到“盲人骑瞎马”的危机，我们应当深刻的认清只有咬定牙根来澈底整顿教育，稳定教育，提高教育的一条狭路可走。如果这条路上的荆棘不扫除，虎狼不驱逐，奠基不稳固；如果我们还想让这条路去长久埋没在淤泥水潦之中，——那么，我们这个国家也只好长久被一班无知识无操守的浑人领导到沉沦的无底地狱里去了。

论六经不够作领袖人才的来源

——答孟心史先生——

心史先生：

前说四事，都是匆匆写的，不成意思，居然劳先生殷殷赐答，不安之至。

顷重读《学记》，终觉其为一种教育理论之书，而不是记叙一种现行制度之书。其述“今之教者呻其占毕，多其讯……”，乃是实写其所见闻之学校。其云“古之教者家有塾，党有庠，术有序，国有学”以下，则是提出一种理想的制度。孟子谓“夏曰校，殷曰序，周曰庠”，是纵的时代差别；《学记》则以此诸名施于横的地域差别。此无他，同是信口开河的记古，正不妨相矛盾也。

“通一经至纤屑无有滞碍”，此种境界，谈何容易？纵观两汉博士，其通一经，只是通其所谓通，以后人眼光观之，如京房翼奉之流皆“不通”之尤者也。

禁私学一点，尊旨甚是。

尊经一点，我终深以为疑。儒家经典之中，除《论孟》及《礼记》之一部分之外，皆系古史料而已，有何精义可作做人模范？我们在今日尽可挑出《论孟》诸书，或整理成新式读本，或译成今日语言，使今人与后人知道儒家典型的来源，这是我很赞成的。其他《诗》则

以文学眼光读之;《左传》与《书》与《仪礼》,则以历史材料读之,皆宜与其他文学历史同等齐观,方可容易了解。我对于“经”的态度,大致如此,请教正。

先生问:“中国之士大夫,若谓不出于六经,试问古来更有何物为制造之具?”此大问题,不容易有简单的解答。鄙意以为制造士大夫之具,往往因时代而不同,而六经则非其主要之具。往年读汪辉祖《病榻梦痕录》,(此为中国自传文学中最佳的一部。)见他律己之法,每日早起焚香读《太上感应篇》一遍,其事最简陋,而其功效也可以使他佐幕则成好刑名,做官则是好官。由此推而上之,王荆公最得力于禅学,其行事亦可为士大夫模范;荆公答曾子固书说他自己博览广询,他深信“治经而已,则不足以知经”。更推上去,如张释之汲黯,其风度人格岂不比董生公孙丞相更可敬爱?经学大师未必一定超过治黄老学的人。更推上去,则孔子固可敬爱,墨子独不可敬爱耶?

我略举此数人,以明此问题不能有简单的答案。所以我说:“一个时代有一个时代的士大夫,一个国家有一个国家的范型式的领袖人物。他们的高下优劣总都逃不出他们所受的教育训练的势力。某种范型训育自然产生某种范型的领袖”。(《独立》十二号,页四)。如梁任公所举“中国之武士道”,此一个时代的范型的人物也。如萧望之匡衡孔光张禹,此又一个时代的范型的人物也。如阮籍嵇康,此又一个时代的范型的人物也。过此以往,代有其人。理学以前,有范文正王荆公诸人;理学时代,有朱子方正学王文成以至东林诸公。

若分析此等人物所受训育,有得力于一时代的特殊阶级之特别风尚者,有得力于学问者,有得力于宗教者,有得力于家庭教育者,有得力于经或理学者,有得力于文学者,有得力于史传者,——其途径不一,而皆不能以经学一事包括之。不能人人有一部《病榻梦痕录》式之自传,故我们不能作详细精密的分析。约略估计之,我们可以说:经学的影响不如史传,史传的影响又不如宗教,书本的教育又不如早年家庭的训育。而宗教所含成分,佛道远大于儒门;

名为“六经尊服郑，百行法程朱”，实则《功过格》与《太上感应篇》的势力远超过《近思录》与《性理大全》或《传习录》也！至于家庭教育，则宗教与俗文学的势力尤远过于六经四子书。

吾国训育的工具有几个最大的弱点，遂成为致命之伤。第一，“儒门淡薄，收拾不住”一般的平常老百姓；试问《尚书》《周礼》一类的书，即使人人熟读，岂能在人生观上发生什么影响？六经皆如此。即《论语》《孟子》之中，又能有几十章可使一般人受用呢？第二，两个大宗教——佛与道——都不高明，都太偏于消极的制裁，都不曾产生伟大的范型人物足以供千百世人的歌泣模仿。第三，士大夫太偏重制举的文艺与虚伪的文学，全不曾注意到那影响千万人的通俗文学，所以通俗文学全在鄙人俗士的手里出来，可以诲盗诲淫，可以歆动富贵利禄才子佳人的迷梦，而不足以造成一种健全的最低限度的道德习惯。第四，传记文学太贫乏了，虽偶有伟大的人物，而其人格风范皆不能成为多数人的读物。第五，女子的教育太忽略了，没有好母教，则虽有士大夫门第而难于长久保存其门风。第六，人民太穷苦了，救死犹恐不赡，奚暇治礼义哉？

凡教育皆有两方面，一为提高，一为普及。上述六种缺陷，使这两方面皆无进展，人才之缺乏不自今日始，孔家店之倒也，也不自今日始也。满清之倒，岂辛亥一役为之？辛亥之役乃摧枯拉朽之业。我们打孔家店，及今回想，真同打死老虎，既不能居功，亦不足言罪也！

西洋所以见长，正因无此六病，而有六长。第一，自希腊以来，古典文学之内容丰富远非我国典籍所企及。第二，基督教的“人格的”影响远非佛道两教所能梦见。第三，通俗文学的制作多出于士大夫阶级，故多有极动人的伟大作品。第四，传记文学特别发达，其传记多能写生传神，而又纤细详尽，足为后人矜式。第五，女子教育发达的早，又非如我国之仅以做闺秀诗词为女子教育而已，故家庭教育特别优胜。第六，生活较高，教育易为力。

即以我在论《领袖人才的来源》文中所举大学问题言之，欧洲最早的大学的来源多与教会有关，而教会有组织，有永久性，有人才，有富力，能使大学继长增高，国家与社会的富力，又足以继承此遗产而继续光大之，此皆吾国所无的条件也。又因其古代学术遗风有多方面的丰富，虽有教会的一尊，而医学与法学皆得列为学科，故自然科学与社会科学皆有所附丽而渐次发展。此岂吾国学校之以尊经习科举文自限者所能比拟哉？

古人造作人才，究竟由何途径，我们不能作简单答覆。但以现存史料观之，则两汉以前，必不全靠书本子，尤必不靠六经。射御等艺，先生谓“非士大夫之根本品质”，实则此等艺事足以养成“士大夫之根本品质”，其功效必远在书本教育之上！孔子屡称射为君子之事，其所言即今日西方所谓“竞艺员美德”(Sportsmanship)也。古人卜御，何等郑重？以《左传》所记观之，御亦人格教育之一个重要方面。礼乐之事，其重要亦不过如此。后世尽去此等艺事，只剩一个“书”字，而“书”之中又损之又损以至于几本最不足养成人才的六经！此中关键，虽非一朝一夕之故，然甚耐吾人今日之玩味寻思。

以上所言，在百忙中写成，时作时辍，故甚无伦次。其主旨在说明六经不足为“旧士大夫之来源”，尤不足为新的来源，不知能达此意否？

今日之事如造百层之台，当大做脚始得。先生所收集之中国士大夫之嘉言懿行，我们所希望介绍之西方士大夫美德，不过是供这台脚的一砖一石而已。

久迟奉答，匆匆先呈所见，尚望先生多赐教言。改日当奉谒请教。敬问起居。

胡适敬上

二十一，九，七夜写完。

赠与今年的大学毕业生

这一两个星期里，各地的大学都有毕业的班次，都有很多的毕业生离开学校去开始他们的成人事业。学生的生活是一种享有特殊优待的生活，不妨幼稚一点，不妨吵吵闹闹，社会都能纵容他们，不肯严格的要他们负行为的责任。现在他们要撑起自己的肩膀来挑他们自己的担子了。在这个国难最紧急的年头，他们的担子真不轻！我们祝他们的成功，同时也不忍不依据我们自己的经验，赠与他们几句送行的赠言，——虽未必是救命毫毛，也许作个防身的锦囊罢！

你们毕业之后，可走的路不出这几条：绝少数的人还可以在国内或国外的研究院继续作学术研究；少数的人可以寻着相当的职业；此外还有做官，办党，革命三条路；此外就是在家享福或者失业闲居了。第一条继续求学之路，我们可以不讨论。走其馀几条路的人，都不能没有堕落的危险。堕落的方式很多，总括起来，约有这两大类：

第一是容易抛弃学生时代的求知识的欲望。你们到了实际社会里，往往所用非所学，往往所学全无用处，往往可以完全用不着学问，而一样可以胡乱混饭吃，混官做。在这种环境里，即使向来抱有求知识学问的决心的人，也不免心灰意懒，把求知的欲望渐渐冷淡下去。况且学问是要有相当的设备的；书籍，试验室，师友的切磋指导，闲暇的工夫，都不是一个平常要餬口养家的人所能容易办到的。没有做学问的环境，又谁能怪我们抛弃学问呢？

第二是容易抛弃学生时代的理想的人生的追求。少年人初次与冷酷的社会接触，容易感觉理想与事实相去太远，容易发生悲观和失望。多年怀抱的人生理想，改造的热诚，奋斗的勇气，到此时候，好像全不是那么一回事。眇小的个人在那强烈的社会炉火里，往往经不起长时期的烤炼就镕化了，一点高尚的理想不久就幻灭了。抱着改造社会的梦想而来，往往是弃甲曳兵而走，或者做了恶势力的俘虏。你在那俘虏牢狱里，回想那少年气壮时代的种种理想主义，好像都成了自误误人的迷梦！从此以后，你就甘心放弃理想人生的追求，甘心做现成社会的顺民了。

要防御这两方面的堕落，一面要保持我们求知识的欲望，一面要保持我们对于理想人生的追求。有什么好法子呢？依我个人的观察和经验，有三种防身的药方是值得一试的。

第一个方子只有一句话："总得时时寻一两个值得研究的问题！"问题是知识学问的老祖宗；古今来一切知识的产生与积聚，都是因为要解答问题，——要解答实用上的困难或理论上的疑难。所谓"为知识而求知识"，其实也只是一种好奇心追求某种问题的解答，不过因为那种问题的性质不必是直接应用的，人们就觉得这是"无所为"的求知识了。我们出学校之后，离开了做学问的环境，如果没有一个两个值得解答的疑难问题在脑子里盘旋，就很难继续保持追求学问的热心。可是，如果你有了一个真有趣的问题天天逗你去想他，天天引诱你去解决他，天天对你挑衅笑你无可奈何他，——这时候，你就会同恋爱一个女子发了疯一样，坐也坐不下，睡也睡不安，没工夫也得偷出工夫去陪她，没钱也得撙衣节食去巴结她。没有书，你自会变卖家私去买书，没有仪器，你自会典押衣服去置办仪器；没有师友，你自会不远千里去寻师访友。你只要能时时有疑难问题来逼你用脑子，你自然会保持发展你对学问的兴趣，即使在最贫乏的知识环境中，你也会慢慢的聚起一个小图书馆来，或者设置起一所小试验室来。所以我说：第一要寻问题。脑子里没

有问题之日，就是你的知识生活寿终正寝之时！古人说，“待文王而兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。”试想葛理略(Galileo)和牛敦(Newton)[①]有多少藏书？有多少仪器？他们不过是有问题而已。有了问题而后，他们自会造出仪器来解答他们的问题。没有问题的人们，关在图书馆里也不会用书，锁在试验室里也不会有什么发现。

第二个方子也只有一句话：“总得多发展一点非职业的兴趣”。离开学校之后，大家总得寻个吃饭的职业。可是你寻得的职业未必就是你所学的，或者未必是你所心喜的，或者是你所学而实在和你的性情不相近的。在这种状况之下，工作就往往成了苦工，就不感觉兴趣了。为餬口而作那种非“性之所近而力之所能勉”的工作，就很难保持求知的兴趣和生活的理想主义。最好的救济方法只有多多发展职业以外的正当兴趣与活动。一个人应该有他的职业，又应该有他的非职业的顽艺儿，可以叫做业余活动。凡一个人用他的闲暇来做的事业，都是他的业余活动。往往他的业余活动比他的职业还更重要，因为一个人的前程往往全靠他怎样用他的闲暇时间。他用他的闲暇来打马将，他就成个赌徒；你用你的闲暇来做社会服务，你也许成个社会改革者；或者你用你的闲暇去研究历史，你也许成个史学家。你的闲暇往往定你的终身。英国十九世纪的两个哲人，弥儿(J. S. Mill)[②]终身做东印度公司的秘书，然而他的业余工作使他在哲学上，经济学上，政治思想史上都占一个很高的位置，斯宾塞(Spencer)是一个测量工程师，然而他的业余工作使他成为前世纪晚期世界思想界的一个重镇。古来成大学问的人，几乎没有一个不是善用他的闲暇时间的。特别在这个组织不健全的中国社会，职业不容易适合我们性情，我们要想生活不苦痛或不堕

① 牛敦：今译牛顿
② 弥儿：今译密尔

落，只有多方发展业余的兴趣，使我们的精神有所寄托，使我们的剩余精力有所施展。有了这种心爱的顽艺儿，你就做六个钟头的抹桌子工夫也不会感觉烦闷了，因为你知道，抹了六点钟的桌子之后，你可以回家去做你的化学研究，或画完你的大幅山水，或写你的小说戏曲，或继续你的历史考据，或做你的社会改革事业。你有了这种称心如意的活动，生活就不枯寂了，精神也就不会烦闷了。

第三个方子也只有一句话："你总得有一点信心。"我们生当这个不幸的时代，眼中所见，耳中所闻，无非是叫我们悲观失望的。特别是在这个年头毕业的你们，眼见自己的国家民族沉沦到这步田地，眼看世界只是强权的世界，望极天边好像看不见一线的光明，——在这个年头不发狂自杀，已算是万幸了，怎么还能够希望保持一点内心的镇定和理想的信任呢？我要对你们说：这时候正是我们要培养我们的信心的时候！只要我们有信心，我们还有救。古人说："信心(Faith)可以移山。"又说："只要工夫深，生铁磨成绣花针。"你不信吗？当拿破仑的军队征服普鲁士占据柏林的时候，有一位穷教授叫做非希特(Fichte)的，天天在讲堂上劝他的国人要有信心，要信仰他们的民族是有世界的特殊使命的，是必定要复兴的。非希特死的时候(1814)，谁也不能预料德意志统一帝国何时可以实现。然而不满五十年，新的统一的德意志帝国居然实现了。

一个国家的强弱盛衰，都不是偶然的，都不能逃出因果的铁律的。我们今日所受的苦痛和耻辱，都只是过去种种恶因种下的恶果。我们要收将来的善果，必须努力种现在的新因。一粒一粒的种，必有满仓满屋的收，这是我们今日应该有的信心。

我们要深信：今日的失败，都由于过去的不努力。

我们要深信：今日的努力，必定有将来的大收成。

佛典里有一句话："福不唐捐。"唐捐就是白白的丢了。我们也应该说："功不唐捐！"没有一点努力是会白白的丢了的。在我们看不见想不到的时候，在我们看不见想不到的方向，你瞧！你下的种

子早已生根发叶开花结果了！

你不信吗？法国被普鲁士打败之后，割了两省地，赔了五十万万佛郎的赔款。这时候有一位刻苦的科学家巴斯德(Pasteur)终日埋头在他的试验室里做他的化学试验和微菌学研究。他是一个最爱国的人，然而他深信只有科学可以救国。他用一生的精力证明了三个科学问题：(1)每一种发酵作用都是由于一种微菌的发展；(2)每一种传染病都是由于一种微菌在生物体中的发展；(3)传染病的微菌，在特殊的培养之下，可以减轻毒力，使他从病菌变成防病的药苗。——这三个问题，在表面上似乎都和救国大事业没有多大的关系。然而从第一个问题的证明，巴斯德定出做醋酿酒的新法，使全国的酒醋业每年减除极大的损失。从第二个问题的证明，巴斯德教全国的蚕丝业怎样选种防病，教全国的畜牧农家怎样防止牛羊瘟疫，又教全世界的医学界怎样注重消毒以减除外科手术的死亡率。从第三个问题的证明，巴斯德发明了牲畜的脾热瘟的疗治药苗，每年替法国农家减除了二千万佛郎的大损失；又发明了疯狗咬毒的治疗法，救济了无数的生命。所以英国的科学家赫胥黎(Huxley)在皇家学会里称颂巴斯德的功绩道："法国给了德国五十万万佛郎的赔款，巴斯德先生一个人研究科学的成绩足够还清这一笔赔款了"。

巴斯德对于科学有绝大的信心，所以他在国家蒙奇辱大难的时候，终不肯抛弃他的显微镜与试验室。他绝不想他的显微镜底下能偿还五十万万佛郎的赔款，然而在他看不见想不到的时候，他已收获了科学救国的奇迹了。

朋友们，在你最悲观最失望的时候，那正是你必须鼓起坚强的信心的时候。你要深信：天下没有白费的努力。成功不必在我，而功力必不唐捐。

二十一，六，二十七夜。

教育破产的救济方法还是教育

我们中国人有一种最普遍的死症，医书上还没有名字，我姑且叫他做“没有胃口”。无论什么好东西，到了我们嘴里，舌头一舔，刚觉有味，才吞下肚去，就要作呕了。胃口不好，什么美味都只能“浅尝而止”，终不能下咽，所以我们天天皱起眉头，做出苦样子来，说：没有好东西吃！这个病症，看上去很平常，其实是死症。

前些年，大家都承认中国需要科学；然而科学还没有进口，早就听见一班妄人高唱“科学破产”了；不久又听见一班妄人高唱“打倒科学”了。前些年，大家又都承认中国需要民主宪政；然而宪政还没有入门，国会只召集过一个，早就听见一班“学者”高唱“议会政治破产”，“民主宪政是资本主义的副产物”了。

更奇怪的是今日大家对于教育的不信任。我做小孩子的时候，常听见人说这类的话：“普鲁士战胜法兰西，不在战场上而在小学校里。”“英国的国旗从日出处飘到日入处，其原因要在英国学堂的足球场上去寻找。”那时的中国人真迷信教育的万能！山东有一个乞丐武训，他终身讨饭，积下钱来就去办小学堂；他开了好几个学堂，当时全国人都知道“义丐武训”的大名。这件故事，最可以表示那个时代的人对于教育的狂热。民国初元，范源濂等人极力提倡师范教育，他们的见解虽然太偏重“普及”而忽略了“提高”的方面，然而他们还是向来迷信教育救国的一派的代表。民国六年以后，蔡元培等人注意大学教育，他们的弊病恰和前一派相反，他们用全力去做“提高”的事业，却又忽略了教育“普及”的方面。但无论如何，范蔡诸人都还绝对信仰教育是救国的唯一路子。民八至民九，杜威博

士在中国各地讲演新教育的原理与方法，也很引起了全国人的注意。那时阎锡山在娘子关内也正在计画山西的普及教育，太原的种种补充小学师资的速成训练班正在极热烈的猛进时期，当时到太原游览参观的人都不能不深刻的感觉山西的一班领袖对于普及教育的狂热。

曾几何时，全国人对于教育好像忽然都冷淡了！渐渐的有人厌恶教育了，渐渐的有人高喊"教育破产"了。

从狂热的迷信教育，变到冷淡的怀疑教育，这里面当然有许多复杂的原因。第一是教育界自己毁坏他们在国中的信用：自从民八双十节以后北京教育界抬出了"索薪"的大旗来替代了"造新文化"的运动，甚至于不惜教员罢课至一年以上以求达到索薪的目的，从此以后，我们真不能怪国人瞧不起教育界了。第二是这十年来教育的政治化，使教育变空虚了；往往学校所认为最不满意的人，可以不读书，不做学问，而仅仅靠着活动的能力取得禄位与权力；学校本身又因为政治的不安定，时时发生令人厌恶的风潮。第三，这十几年来(直到最近时期)，教育行政的当局无力管理教育，就使私立中学与大学尽量的营业化；往往失业的大学生与留学生，不用什么图书仪器的设备，就可以挂起中学或大学的招牌来招收学生；野鸡学校越多，教育的信用当然越低落了。第四，这十几年来，所谓高等教育的机关，添设太快了，国内人才实在不够分配，所以大学地位与程度都降低了，这也是教育招人轻视的一个原因。第五，粗制滥造的毕业生骤然增多了，而社会上的事业不能有同样速度的发展，政府机关又不肯充分采用考试任官的方法，于是"粥少僧多"的现象就成为今日的严重问题，做父兄的，担负了十多年的教育费，眼见子弟拿着文凭寻不到饭碗，当然要埋怨教育本身的失败了。

这许多原因(当然不限于这些)，我们都不否认。但我要指出，这种种原因都不够证成教育的破产。事实上，我们今日还只是刚开始试办教育，还只是刚起了一个头，离那现代国家应该有的教育真是去

题万里！本来还没有“教育”可说，怎么谈得到“教育破产”？产还没有置，有什么可破？今日高唱“教育破产”的妄人，都只是害了我在上文说的“没有胃口”的病症。他们在一个时代也曾跟着别人喊着要教育，等到刚尝着教育的味儿，他们早就皱起眉头来说教育是吃不得的了！我们只能学耶稣的话来对这种人说：“啊！你们这班信心浅薄的人啊！”

我要很诚恳的对全国人诉说：今日中国教育的一切毛病，都由于我们对教育太没有信心，太不注意，太不肯花钱。教育所以“破产”，都因为教育太少了，太不够了。教育的失败，正因为我们今日还不曾真正有教育。

为什么一个小学毕业的孩子不肯回到田间去帮他父母做工呢？并不是小学教育毁了。第一，是因为田间小孩子能读完小学的人数太少了，他觉得他进了一种特殊阶级，所以不屑种田学手艺了。第二，是因为那班种田做手艺的人也连小学都没有进过，本来也就不欢迎这个认得几担大字的小学生。第三，他的父兄花钱送他进学堂，心眼里本来也就指望他做一个特殊阶级，可以夸耀邻里，本来也就最不指望他做块“回乡豆腐干”重回到田间来。

对于这三个根本原因，一切所谓“生活教育”“职业教育”，都不是有效的救济。根本的救济在于教育普及，使个个学龄儿童都得受义务的（不用父母花钱的）小学教育；使人人都感觉那一点点的小学教育并不是某种特殊阶级的表记，不过是个个“人”必需的东西，——和吃饭睡觉呼吸空气一样的必需的东西。人人都受了小学教育，小学毕业生自然不会做游民了。

中学教育和大学教育的许多怪现状，也不全是教育本身的毛病，也往往是这个过渡时期（从没有教育过渡到刚开始有教育的时期）不可避免的现状。因为教育太希有，太贵；因为小学教育太不普及，所以中学教育更成了极少数人家子弟的专有品，大学教育更不用说了。今日大多数升学的青年，不一定都是应该升学的，只因为他们的父

兄有送子弟升学的财力，或者因为他们的父兄存了“将本求利”的心思勉力借贷供给他们升学的。中学毕业要贴报条向亲戚报喜，大学毕业要在祠堂前竖旗杆，这都不是今日已绝迹的事。这样希有的宝贝（今日在初中的人数约占全国人口一千分之一；在高中的人数约占全国人口四千分之一；在专科以上学校的人数约占全国人口一万分之一！）当然要高自位置，不屑回到内地去，宁作都市的失业者而不肯做农村的导师了。

今日中等教育与高等教育所以还办不好，基本的原因还不在于学生的来源太狭，在于下层的教育基础太窄太小，（十九年度全国高中普通科毕业生数不满八千人，而二十年度专科以上学校一年级新生有一万五千多人！）来学的多数是为熬资格而来，不是为求学问而来。因为要的是资格，所以只要学校肯给文凭便有学生。因为要的是资格，所以教员越不负责任，越受欢迎，而严格负责的训练管理往往反可以引起风潮；学问是可以牺牲的，资格和文凭是不可以牺牲的。

欲要救济教育的失败，根本的方法只有用全力扩大那个下层的基础，就是要下决心在最短年限内做到初等义务教育的普及。国家与社会在今日必须拼命扩充初等义务教育，然后可以用助学金和免费的制度，从那绝大多数的青年学生里，选拔那些真有求高等知识的天才的人去升学。受教育的人多了，单有文凭上的资格就不够用了，多数人自然会要求真正的知识与技能了。

这当然是绝大的财政负担，其经费数目的伟大可以骇死今日中央和地方天天叫穷的财政家。但这不是绝不可能的事。在七八年前，谁敢相信中国政府每年能担负四万万元的军费？然而这个巨大的军费数目在今日久已是我们看惯毫不惊讶的事实了！

所以今日最可虑的还不是没有钱，只是我们全国人对于教育没有信心。我们今日必须坚决的信仰：五千万失学儿童的救济比五千架飞机的功效至少要大五万倍！

二十三，八，十七。

所谓“中小学文言运动”

本年五月初，汪懋祖先生在《时代公论》第一一〇号上发表了一篇《禁习文言与强令读经》，引起了吴研因先生在各报上发表反驳的文字。汪先生第一次答辩(《时代公论》第一一四号)才用了“中小学文言运动”的题目。这个月中，各地颇有讨论这个问题的文字，渐渐的离原来的论点更远了。我本来不愿意加入这个问题的讨论。今天任叔永先生送来了一篇《为全国小学生请命》，这是《独立评论》上第一次牵涉到这个问题，叔永在他的文章里把这个“论战”做了一段简单的提要，我读了觉得他的提要不很正确，所以我要补充几句，并且借这个机会说说我的一点意见。

汪懋祖的第一篇文字，条理很不清楚，因为是用很不清楚的文言写的。我细细分析，可把他的主张总括成这几点：

(1)“初级小学自以全用白话教材为宜”。

(2)“而五六年级应参教文言。不特为升学及社会应用所需，即对于不升学者，亦不当绝其研习文言之机会也”。

(3)关于中学国文科文言教材应该占多大的成分，汪先生没有明说，但他曾说：“吾只望初中能读毕《孟子》，高中能读《论语》，《学》，《庸》以及《左传》，《史记》，《诗经》，《国策》，《庄子》，《荀子》，《韩非子》等选本，作为正课，而辅以各家文选，及现代文艺，作为课外读物。”

他的主张不过如此。这样的主张，不过是一个教育家的个人见解，本来不值得我们大惊小怪。他的文字所以引起读者的反感，全因为他在每一段里总有几句痛骂白话拥护文言的感情话，使人不

能不感觉这几条简单的主张背后是充满着一股热烈的迷恋古文的感情。感情在那儿说话，所以理智往往失掉了作用。例如他说：

> 学习文言与学习语体，孰难孰易，必经心理学专家之长于文字者，作长期的测验研究，殊未可一语武断。

这好像是个学者的态度。但他下文说：

> 二者(文言与白话)各有其用，欲卓然成一作家，则所资于天才与功力，正复相同。

这就是“武断”二者难易“正复相同”了。下文他又说：

> 草写“如之何”三字，时间一秒半；草写“怎么样”三字需七秒半，时间相差六秒。文言之省便，毋待哓哓。乃必舍轻便之利器，用粗笨之工具，吾不知其何说也。

这又更进一步“武断”白话为“粗笨之工具”，文言为“轻便之利器”了！然而汪先生接着又忽然下一转语：

> 或谓学习文言当较白话费力。曰，然。

这又是不待“心理学专家长期的测验研究”，而“武断”学习文言“较白话费力”了！

究竟学习白话与学习文言“孰难孰易”呢?还是“学习文言较白话费力”呢？还是“文言之省便毋待哓哓”呢？还是“二者正复相同”呢？还是我们应该静待“心理学专家作长期的测验研究”呢？汪先生越说，我们越糊涂了。

这是那个所谓《中小学文言运动》的发难文字的内容。以后的讨论，更使我们看出当日发难的人和后来附和的人的心事。在《中小学文言运动》一篇里，汪先生很明白的说：

> 读经决非恶事，似毋庸讳言。时至今日，使各省当局如何键陈济棠辈之主张尊孔读经，可谓豪杰之士矣。

在这里，我的老朋友汪懋祖先生真是“图穷而匕首见”了。至于附和的人，大都是何键陈济棠两位“豪杰之士”的同志。在《时代公论》第一一七号里，有位许梦因先生投了一篇《告白话派青年》，说：

> 白话必不可为治学工具。今用学术救国，急应恢复文言。

他痛哭流涕的控诉“白话派”：

> 其所奉行惟谨之白话，实质全系外国的而非中国的。（胡适谨按：这句话大有白话的嫌疑。许梦因先生何不把这句白话改作古文试试看？）其体势构造每非一般识字读书之中国人所能领会。可领会者，大都外国假面具社会主义之宣传，无一事一理及于实用科学，或为本国所有者。

发这样议论的人，当然够得上拥护今日一班“豪杰之士”的主张了。

这个所谓《中小学文言运动》的主张和动机，不过如此。我们综合我们看见的一些讨论，（惭愧的很，上海各刊物上的讨论，我们收集到的很少。）觉得《时代公论》第一一三号上龚启昌先生的一篇《读了〈禁习文言与强令读经〉以后》，立论很公平，其中有许多细密的议论。龚先生认清了今日白话文言之争，“是社会对于文言语体的态度的问题”。他说：

> 我们试看社会上对于文言语体的态度如何？报纸影响于社会心理者最大，应能提倡语体才好。其他如官场的文告，来往的公事，虽是加上了新式标点，内容依旧是文言。……就在教育界本身也还有种种矛盾的现象。日前看见报上载江苏省会考试题议决一律用文言。现在国内各大学的考试，及考试院举办的考试，更非用文言不可。……无怪乎现在的中学生（胡适按：此处及下文，原文有脱误。）甚而小学生，你不教他文言，他还要求你教他文言。中学大学入学试验的影响于学生心理与态度，比了行政机关的一纸号令，或文人的两三篇文字，不知要大多少。

这都是一针见血的诊断。汪懋祖先生们说的“社会应用所需”，其实正是这一类的“矛盾的现象”在那儿作怪。教育部屡次下令禁止小学讲习文言，并且明令初中各科教科书，除国文一小部分之外，不得用文言编撰。但教育部如何敌得过许多“豪杰之士”主持的政府

机关，教育机关，考试机关，舆论机关的用全力维持古文的残喘？七八年的革命政府在这一方面只做到了去年的公文一律用新式标点的通令而已。我很佩服龚先生的说法：

> 语体文在小学里的地位，当然毫无异议。不过应当使社会尊重语体文，广为推行一切报章公文一律改过，尤其是中学大学入学试验也要能提倡。否则一部分人提倡语体，又有一部分人在那里提倡文言，以致青年无所适从了。
>
> 我们既是认定了语体为提高国民文化的轻便工具，我们应当再请政府来澈底的革一下命。否则虽是十年百年也还没有结果。

可惜今日的“豪杰之士”还不肯承认龚先生的前提呵！

龚先生说的“社会的态度”的问题，我们在十七八年前早已认清楚了。满清的末年，民国的初年，也有提倡白话报的，也有提倡白话书的，也有提倡官话字母的，也有提倡简字字母的。他们的失败在于他们自己就根本瞧不起他们提倡的白话。他们自己做八股策论，却想提倡一种简易文字给老百姓和小孩子用。殊不知道他们自己不屑用的文字，老百姓和小孩子如何肯学呢？所以我们在十七八年前提倡“白话文学”的运动时，决心先把白话认作我们自己爱敬的工具；决心先认定白话不光是“开通民智”的利器，乃是创造中国文学的唯一工具。我曾说：

> 白话不是只配抛给狗吃的一块骨头，乃是我们全国人都该赏识的一件好宝贝。（《五十年来中国之文学，胡适文存二集，卷二，页一九三）

这就是说：若要使白话运动成功，我们必须根本改变社会上轻视白话的态度。怎样下手呢？我们主张从试作白话文学下手。单靠几部《水浒》《西游》《红楼梦》是不够的。所以民国七年我在《建设的文学革命论》里，很明白的说：

> 若要造国语，必须造国语的文学。有了国语的文学，自然

> 有国语。……真正有功效有势力的国语教科书便是国语的文学，便是国语的小说诗文剧本。……中国将来的新文学用的国语，就是将来的标准国语。

这就是说：我们下手的方法，只有用全力用白话创造文学。白话文学的真美被社会公认之时，标准化的国语自然成立了。

我当时的主张，一班朋友都还不能完全了解。时势的逼迫也就不容许我的缓进的办法的实行。白话文学运动开始后的第三年，北京政府的教育部就下令改用白话作小学第一二年级的教科书了！民国十一年的新学制不但完全采用国语作小学教科书，中学也局部的用国语了！这是白话文学运动开始后第五年的事！这样急骤的改革，固然证明了我的主张的一部分：就是白话“文学”的运动果然抬高了社会对白话的态度，因而促进了白话教科书的实现。但是在那个时代，白话的教材实在是太不够用了，实在是贫乏的可怜！中小学的教科书是两家大书店编的，里面的材料都是匆匆忙忙的搜集来的；白话作家太少了，选择的来源当然很缺乏；编撰教科书的人又大都是不大能做好白话文的，往往是南方作者勉强作白话；白话文学还没有标准，所以往往有不很妥贴的句子。但平心而论，民国十一年“新学制”之下的国语教科书还经过了比较细心的编纂，谨慎的审查。民国十五六年的政治大革命以后，各家书店争着编纂时髦的教科书，竞争太激烈了，各家书店都没有细心考究的时间，所以编纂审查都更潦草了；甚至于把日报上的党国要人的演说笔记都用作教科书的材料！所以这几年出的国语教科书，在文字上，在内容上，恐怕还不如民国十一二年的教科书了。

所以我们回头看这十几年出的教科书，实在不能否认这些教科书应该大大的改良。但这十几年的中小学教科书的不满人意，却也证明了我十七年前的忧虑。我当时希望有第一流的白话诗，文，剧本，传记，等等出来做“真正有功效有力量的国语教科书”。但十七年来，白话文学的作品虽然在质上和量上都有了进步，究竟十七

年的光阴是很短的，第一流的作家在一个短时期里是不会很多的。何况牟利的教科书商人又不肯虚心的，细心的做披沙拣金的编纂工作呢？今日社会上还有一部分人对于白话文存着轻藐的态度，我们提倡白话文学的人不应该完全怪他们的顽固，我们应该责备我们自己提倡有心而创造不够，所以不能服反对者之心。

老实说，我并不妄想"再请政府来澈底的革一下命"。我深信白话文学是必然能继长增高的发展的，我也深信白话在社会上的地位是一天会比一天抬高的。在那第一流的白话文学完全奠定标准国语之前，顽固的反对总是时时会有的。对付这种顽固的反对，不能全靠政府的"再革一下命"，——虽然那也可以加速教育工具的进步，——必须还靠第一流白话文学的增多。

二三，七，九夜。

我们今日还不配读经

傅孟真先生昨天在《大公报》上发表星期论文，讨论学校读经的问题，我们得了他的同意，转载在这一期(《独立》第一四六号)里。他这篇文章的一部分是提倡读经的诸公所能了解(虽然不肯接受)的。但是其中最精确的一段，我们可以预料提倡读经的文武诸公决不会了解的。那一段是：

> 经过明末以来朴学之进步，我们今日应该充分感觉六经之难读。汉儒之师说既不可恃，宋儒的臆想又不可凭，在今日只有妄人才敢说诗书全能了解。有声音文字训诂学训练的人是深知“多闻阙疑”，“不知为不知”之重要性的。那么，今日学校读经，无异于拿些教师自己半懂半不懂的东西给学生。……六经虽在专门家手中也是半懂半不懂的东西，一旦拿来给儿童，教者不是浑沌混过，便要自欺欺人。这样的效用，究竟是有益于儿童的理智呢，或是他们的人格？

孟真先生这段话，无一字不是事实。只可惜这番话是很少人能懂的。今日提倡读经的人们，梦里也没有想到五经至今还只是一半懂得一半不懂得的东西。这也难怪。毛公郑玄以下，说《诗》的人谁肯说《诗》三百篇有一半不可懂？王弼韩康伯以下，说《易》的人谁肯说《周易》有一大半不可懂？郑玄马融王肃以下，说《书》的人谁肯说《尚书》有一半不可懂？古人且不谈，三百年中的经学家，陈奂胡承珙马瑞辰等人的《毛诗》学，王鸣盛孙星衍段玉裁江声皮锡瑞王先谦诸人的《尚书》学，焦循江藩张惠言诸人的《易》学，又何尝肯老实承认这些古经他们只懂得一半？所以孟真先生说的“六经虽在专门

家手中也是半懂半不懂的东西”，这句话只是最近二三十年中的极少数专门家的见解，只是那极少数的“有声音文字训诂学训练的人”的见解。这种见解，不但陈济棠何键诸公不曾梦见，就是一般文人也未必肯相信。

所以我们在今日正应该教育一般提倡读经的人们，教他们明白这一点。这种见解可以说是最新的经学，最新的治经方法。始创新经学的大师是王国维先生，虽然高邮王氏父子在一百多年前早已走上这条新经学的路子。王国维先生说：

> 《诗书》为人人诵习之书，然于六艺中最难读。以弟之愚暗，于《书》所不能解者殆十之五；于《诗》，亦十之一二。此非独弟所不能解也，汉魏以来诸大师未尝不强为之说，然其说终不可通。以是知先儒亦不能解也。(《观堂集林》卷一，《与友人论诗书中成语书》)

这是新经学开宗明义的宣言，说话的人是近代一个学问最博而方法最缜密的大师，所以说的话最有分寸，最有斤两。科学的起点在于求知，而求知的动机必须出于诚恳的承认自己知识的缺乏。古经学所以不曾走上科学的路，完全由于汉魏以来诸大师都不肯承认古经的难懂，都要“强为之说”。南宋以后，人人认朱子蔡沈的《集注》为集古今大成的定论，所以经学更荒芜了。顾炎武以下，少数学者走上了声音文字训诂的道路，稍稍能补救宋明经学的臆解的空疏。然而他们也还不肯公然承认他们只能懂得古经的一部分，他们往往不肯抛弃注释全经的野心。浅识的人，在一个过度迷信清代朴学的空气里，也就纷纷道听途说，以为经过了三百年清儒的整理，五经应该可以没有疑问了。谁料到了这三百年的末了，王国维先生忽然公开揭穿了这张黑幕，老实的承认，《诗经》他不懂的有十之一二，《尚书》他不懂的有十之五。王国维尚且如此说，我们不可以请今日妄谈读经的诸公细细想想吗？

何以古经这样难懂呢？王国维先生说：

> 其难解之故有三：讹阙，一也（此以《尚书》为甚）。古语与今语不同，二也。古人颇用成语，其成语之意义与其中单语分别之意义又不同，三也。
>
> 唐宋之成语，吾得由汉魏六朝人书解之；汉魏之成语，吾得由周秦人书解之。至于《诗》《书》，则书更无古于是者。其成语之数数见者，得比较之而求其相沿之意义。否则不能赞一辞。若但合其中之单语解之，未有不龃龉者。（同上书）

王国维说的三点，第一是底本，第二是训诂，第三还是训估。其实古经的难懂，不仅是单字，不仅是成语，还有更重要的文法问题。前人说经，都不注意古文语法，单就字面作诂训，所以处处“强为之说”，而不能满人意。王念孙王引之父子的《经传释词》，用比较归纳的方法，指出许多前人误认的字是“词”（虚字），这是一大进步。但他们没有文法学的术语可用，只能用“词”“语词”“助词”“语已词”一类笼统的名词，所以他们的最大努力还不能使读者明了那些做古文字的脉络条理的“词”在文法上的意义和作用。况且他们用的比较的材料绝大部分还是古书的文字，他们用的铜器文字是绝少的。这些缺陷，现代的学者刚刚开始弥补：文法学的知识，从《马氏文通》以来，因为有了别国文法作参考，当然大进步了；铜器文字的研究，在最近几十年中，已有了长足的进展；甲骨文字的认识又使古经的研究添出了不少的比较的材料。所以今日可说是新经学的开始时期。路子有了，方向好像也对了，方法好像更精细了，只是工作刚开始，成绩还说不上。离那了解古经的时期，还很远哩！

正因为今日的工具和方法都比前人稍进步了，我们今日对于古经的了解力的估计，也许比王国维先生的估计还要更小心一点，更谦卑一点。王先生说他对《诗经》不懂的有十之一二，对《尚书》有十之五。我们在今日，严格的估计，恐怕还不能有他那样的乐观。《尚书》在今日，我们恐怕还不敢说懂得了十之五。《诗经》的不懂部分，一定不止十之一二，恐怕要加到十之三四吧。这并不是因为我

们比前人更笨，只是因为我们今日的标准更严格了。试举几个例来做说明。(1)《大诰》开篇就说：

王若曰，猷大诰尔多邦。

《微子之命》开篇也说：

王若曰，猷殷王元子。

《多方》开篇也说：

周公曰，王若曰，猷告尔四国多方。

这个"猷"字，古训作"道"，清代学者也无异说。但我们在今日就不能这样轻轻的放过他了。(2)又如"弗""不"两个字，古人多不曾注意到他们的异同：但中央研究院的丁声树先生却寻出了很多的证据，写了两万多字的长文，证明这两个否定词在文法上有很大的区别，"弗"字是"不之"两字的连合省文，在汉以前这两字是从不乱用的。(3)又如《诗》《书》里常用的"诞"字，古训作"大"，固是荒谬；世俗用作"诞生"解，固是更荒谬；然而王引之《经传释词》里解作"发语词"，也还不能叫人明白这个字的文法作用。燕京大学的吴世昌先生释"诞"为"当"，然后我们懂得"诞弥厥月"就是当怀胎足月之时；"诞寘之隘巷"，"诞寘之平林"就是当把他放在隘巷平林之时。这样说去，才可以算是认得这个字了。(4)又如《诗经》里常见的"于以"二字：

于以采蘋，南涧之滨。

于以采藻，于彼行潦。

于以采蘩，于沼于沚。

于以用之，公侯之事。

于以求之，于林之下。

"于以"二字，谁不认得？然而清华大学的杨树达先生指出这个"以"字应解作"何"字，就是"今王其如台"的"台"字。这样一来，我们只消在上半句加个疑问符号(?)，如下例：

于以求之？于林之下。

于以采蘩？于沼于沚。

这样说经，才可算是“涣然冰释，怡然顺理”了。

我举的例子，都是新经学提出的小小问题，都是前人说经时所忽略的，所认为不须诂释的。至于近二三十年中新经学提出的大问题和他们的新解决，那都不是这篇短文里说得明白的，我们姑且不谈。

总而言之，古代的经典今日正在开始受科学的整理的时期，孟真先生说的“六经虽在专门家手中也是半懂半不懂的东西”，真是最确当的估计。《诗》，《书》，《易》，《仪》，《礼》，固然有十之五是不能懂的，《春秋》《三传》也都有从头整理研究的必要；就是《论语》《孟子》也至少有十之一二是必须经过新经学的整理的。最近一二十年中，学校废止了读经的工课，使得经书的讲授完全脱离了村学究的胡说，渐渐归到专门学者的手里，这是使经学走上科学的路的最重要的条件。二三十年后，新经学的成绩积聚的多了，也许可以稍稍减低那不可懂的部分，也许可以使几部重要的经典都翻译成人人可解的白话，充作一般成人的读物。

在今日妄谈读经，或提倡中小学读经，都是无知之谈，不值得通人的一笑。

二十四，四，八。

大众语在那儿

自从一些作家提出了“大众语”的问题，常有朋友问我对这问题有什么意见。我对于这个问题只有一个小意见：请大家先做点大众语的作品出来，给我们看看。

在民国八年的八月里，我的朋友李辛白先生来对我说：“你们办的报是为大学中学的学生看的，你们说的话是老百姓看不懂的。我现在要办个报给老百姓看，名字就叫做“新生活”。今天来找你，是要你给我的报做一篇短文章。老实说，这一篇是借你的名字来做广告的。以后我就不再请你做文章了：你们做的文章，老百姓看不懂”。

李辛白从前办过《安徽白话报》，他一生最喜欢办通俗小报；最近几年中，他在南京办了一个《老百姓》，现在不知道怎样了。

且说那一天，我答应了辛白的要求，就动手写一篇要给老百姓看的短文章。题目也是辛白出的：“新生活是什么？”我拿起笔来，才知道这个题目不好做，才知道这篇文章不容易写。（十五年后，我才得读国内贤豪的无数讲新生活的大文章，可惜都不能救济我十五年前的枯窘！）我勉强写成了一篇短文，删了又删，改了又改，足足费了我一个整天的工夫，才写定了一千多字，登在《新生活》的创刊号上。

这篇短文（《胡适文存》页一〇一七；《胡适文选》页五一）后来跑进了各种小学国语教科书里，初中国语教科书第一册也有选他的，要算是我的文章传播最广的一篇了。

我写了那篇文章之后，《新生活》杂志上就没有我的文字了。过了一年多，有一天我见着李辛白，我对他说：“我看了这一年的《新

生活》,只觉得你们的文章越写越深了。你们当初嫌我不能做老百姓看的文章;所以我很想看看你们的文章,我好学学老百姓看得懂的文章应该怎么做。可是我等了一年,还没有看到一篇老百姓看得懂的文章。"辛白回答道:"糟极了!这一年之中,恐怕还只有你那篇文章是老百姓看得懂的!"

李辛白是提倡大众语文学的老祖宗。可是他办的报,尽管叫做《老百姓》,看的仍旧是中学堂里的学生,始终不会跑到老百姓的手里去。

那一次的一点经验,给了我不少的教训。后来又有一次经验,也是我忘记不了的。

民国二十二年的冬天,我在武汉大学讲演,同时在那边的客人有唐擘黄杨金甫,还有几位,我记不清了。有一天,武汉大学的朋友说,山上的小学和幼稚园的小孩子要招待我们喝茶。我们很高兴的走到了那边,才知道那班小主人还要每个客人"说几句话"。这大概是武汉大学的朋友们布置下的促狭计策,要考考我们能不能向小孩子说话,能不能说幼稚园里的"大众语"!

提到演说,我可以算是久经大敌的老将了。我曾在加拿大和美国的联合广播台上向整个北美洲的人演说过,毫不觉得心慌。可是这一天我考落第了!那天我们都想用全副力量来说几句小孩子听得懂的话:想他们懂得我们的话和话里的意思。我说了一个故事,话是可以懂的,话里的意思(因为故事太深了)是他们不能完全了解的。我失败了。那一天只有杨金甫说的一个故事是全体小主人都听得懂,又都喜欢听的。别的客人都考了个不及格。

我说了这两次的经验,为的是要说明一个小小的意思。大众语不是在白话之外的一种特别语言文字。大众语只是一种技术,一种本领,只是那能够把白话做到最大多数人懂得的本领。

这种技术不光靠挑用单简明显的字眼语句,也不光靠能剽窃一两句方言土话。同是苏州人说苏州话,一样有个好懂和不好懂的

分别。这种技术的高低，全看我们对于所谓“大众”的同情心的厚薄。凡是说话作文能叫人了解的人，都是富于同情心，能细心体贴他的听众(或读者)的。“体贴”就是艳词里说的“换我心为你心”；就是时时刻刻想到对面听话的人那一个字听不懂，那一句话不容易明白。能这样体贴人，自然能说听众懂得的话，自然能做读者懂得的文。

英国科学大家赫胥黎最会作通俗的科学讲演，他能对一大群工人作科学讲演。他自己说他最得力于科学前辈法拉第的一句话。有人问法拉第：“你讲演科学的时候，你能假定听众对于你讲的题目先有了多少知识？”法拉第回答：“我假定他们全不知道”。这就是体贴的态度。我们必须先想像这班听众全不知道我要对他们说的题目，方才能够细心体会用什么法子选什么字句，才可以叫那些最没有根柢的人也能明白我要说的话。能够体贴到听众里面程度最低的一个人，然后能说大众全听得懂的话。

现在许多空谈大众语的人，自己就不会说大众的话，不会做大众的文，偏要怪白话不大众化，这真是不会写字怪笔秃了。白话本来是大众的话，决没有不可以回到大众去的道理。时下文人做的文字所以不能大众化，只是因为他们从来就没有想到大众的存在。因为他们心里眼里全没有大众，所以他们乱用文言的成语套语，滥用许多不曾分析过的新名词；文法是不中不西的，语气是不文不白的；翻译是硬译，做文章是懒做。他们本来就没有学会说白话，做白话，怪不得白话到了他们的手里就不肯听他们的指挥了。这样嘴里有大众而心里从来不肯体贴大众的人，就是真肯“到民间去”，他们也学不会说大众话的。

所以我说：大众语不是一个语言文字的问题，只是一个技术的问题。提倡大众语的人，都应该先训练自己做一种最大多数人看得懂，听得懂的文章。“看得懂”是为识字的大众着想的：“听得懂”是为不识字的大众着想的。我们如果真有心做大众语的文章，最好的

训练是时时想像自己站在无线电发音机面前，向那绝大多数的农村老百姓说话，要字字句句他们都听得懂。用一个字，不要忘了大众；造一句句子，不要忘了大众；说一个比喻，不要忘了大众。这样训练的结果，自然是大众语了。

二十三，九，四。

试评所谓《中国本位的文化建设》

新年里，萨孟武何炳松先生等十位教授发表的一个《中国本位的文化建设宣言》，在这两三个月里，很引起了国内人士的注意。我细读这篇宣言，颇感觉失望，现在把我的一点愚见写出来，请萨何诸先生指教，并请国内留意这问题的朋友们指教。

十教授在他们的宣言里，曾表示他们不满意于“洋务”“维新”时期的“中学为体西学为用”的见解。这是狠可惊异的！因为他们的“中国本位的文化建设”正是“中学为体西学为用”的最新式的化装出现。说话是全变了，精神还是那位《勤学篇》的作者的精神。“根据中国本位”，不正是“中学为体”吗？“采取批评态度，吸收其所当吸收”，不正是“西学为用”吗？

我们在今日必须明白“维新”时代的领袖人物也不完全是盲目的抄袭，他们也正是要一种“中国本位的文化建设”。他们很不迟疑的“检讨过去”，指出八股，小脚，鸦片等等为“可诅咒的不良制度”；同时他们也指出孔教，三纲，五常等等为“可赞美的良好制度，伟大思想”。他们苦心苦口的提倡“维新”，也正如萨何诸先生们的理想，要“存其所当存，去其所当去”。

他们的失败是萨何诸先生们在今日所应该引为鉴戒的。他们的失败只是因为他们的主张里含的保守的成份多过于破坏的成分，只是因为他们太舍不得那个他们心所欲而口所不能言的“中国本位”。他们舍不得那个“中国本位”，所以他们的维新政纲到后来失败了。到了辛亥革命成功之后，帝制推翻了，当年维新家所梦想的改革自然在那大变动的潮流里成功了。辛亥的革命是戊戌维新

家所不敢要求的，因为推翻帝制，建立民主，岂不要毁了那个“中国本位”了吗？然而在辛亥大革命之后，“中国本位”依然存在，于是不久大家又都安之若固有之了！

辛亥以来，二十多年了，中国经过五四时代的大震动，又经过民国十五六年国共合作的国民革命的大震动。每一次大震动，老成持重的人们，都疾首蹙额，悲欢那个“中国本位”有陨灭的危险。尤其是民十五六的革命，其中含有世界最激烈的社会革命思潮，所以社会政治制度受的震撼也最厉害。那激烈震荡在一刹那间过去了，虽然到处留下了不可磨灭的创痕，始终没有打破那个“中国本位”。然而老成持重的人们却至今日还不曾搁下他们悲天悯人的远虑。何键陈济棠戴传贤诸公的复古心肠当然是要维持那个“中国本位”，萨孟武何炳松诸公的文化建设宣言也只是要护持那个“中国本位”。何键陈济棠诸公也不是盲目的全盘复古：他们购买飞机枪炮，当然也会挑选一九三五的最新模特儿；不过他们要用二千五百年前的圣经贤传来教人做人罢了。这种精神，也正是萨何十教授所提倡的“存其所当存，吸收其所当吸收”。

我们不能不指出，十教授口口声声舍不得那个“中国本位”，他们笔下尽管宣言“不守旧”，其实还是他们的保守心理在那里作怪。他们的宣言也正是今日一般反动空气的一种最时髦的表现。时髦的人当然不肯老老实实的主张复古，所以他们的保守心理都托庇于折衷调和的烟幕弹之下。对于固有文化，他们主张“去其渣滓，存其精英”；对于世界新文化，他们主张“取长舍短，择善而从”：这都是最时髦的折衷论调。陈济棠何键诸公又何尝不可以全盘采用十教授的宣言来做他的烟幕弹？他们并不主张八股小脚，他们也不反对工业建设，所以他们的新政建设也正是“取长舍短，择善而从”；而他们的读经祀孔也正可以挂起“去其渣滓，存其精英”的金字招牌！十教授的宣言，无一句不可以用来替何键陈济棠诸公作有力的辩护的。何也？何陈诸公的中心理论也正是要应付“中国此时此地

的需要”，建立一个中国本位的文化。

萨何十教授的根本错误在于不认识文化变动的性质。文化变动有这些最普遍的现象：第一，文化本身是保守的。凡一种文化既成为一个民族的文化，自然有他的绝大保守性，对内能抵抗新奇风气的起来，对外能抵抗新奇方式的侵入。这是一切文化所公有的惰性，是不用人力去培养保护的。

第二，凡两种不同文化接触时，比较观摩的力量可以摧陷某种文化的某方面的保守性与抵抗力的一部分。其被摧陷的多少，其抵抗力的强弱，都和那一个方面的自身适用价值成比例：最不适用的，抵抗力最弱，被淘汰也最快，被摧陷的成分也最多。如钟表的替代铜壶滴漏，如枪炮的替代弓箭刀矛，是最明显的例。如泰西历法这替代中国与回回历法，是经过一个时期的抵抗争斗而终于实现的。如饮食衣服，在材料方面虽不无变化，而基本方式则因本国所有也可以适用，所以至今没有重大的变化；吃饭的，决不能都改吃“番菜”，用筷子的；决不能全改用刀叉。

第三，在这个优胜劣败的文化变动的历程之中，没有一种完全可靠的标准可以用来指导整个文化的各方面的选择去取。十教授所梦想的“科学方法”，在这种巨大的文化变动上，完全无所施其技。至多不过是某一部分的主观成见而美其名为“科学方法”而已。例如妇女放脚剪发，大家在今日应该公认为合理的事。但我们不能滥用权力，武断的提出标准来说：妇女解放，只许到放脚剪发为止，更不得烫发，不得短袖，不得穿丝袜，不得跳舞，不得涂脂抹粉。政府当然可以用税则禁止外国奢侈品和化装品的大量输入，但政府无论如何圣明，终是不配做文化的裁判官的，因为文化的淘汰选择是没有“科学方法”能做标准的。

第四，文化各方面的激烈变动，终有一个大限度，就是终不能根本扫灭那固有文化的根本保守性。这就是古今来无数老成持重的人们所恐怕要陨灭的“本国本位”。这个本国本位就是在某种固

有环境与历史之下所造成的生活习惯;简单说来,就是那无数无数的人民。那才是文化的"本位"。那个本位是没有毁灭的危险的。物质生活无论如何骤变,思想学术无论如何改观,政治制度无论如何翻造,日本人还只是日本人,中国人还只是中国人。试看今日的中国女子,脚是放了,发是剪了,体格充分发育了,曲线美显露了,但她无论如何摩登化,总还是一个中国女人,和世界任何国的女人都绝不相同。一个澈底摩登化的都市女人尚且如此,何况那无数无数仅仅感受文化变动的些微震荡的整个民族呢?所以"中国本位",是不必劳十教授们的焦虑的。戊戌的维新,辛亥的革命,五四时期的潮流,民十五六的革命,都不曾动摇那个攀不倒的中国本位。在今日有先见远识的领袖们,不应该焦虑那个中国本位的动摇,而应该焦虑那固有文化的惰性之太大。今日的大患并不在十教授们所痛心的"中国政治的形态,社会的组织,和思想的内容与形式,已经失去它的特征"。我们的观察,恰恰和他们相反。中国今日最可令人焦虑的,是政治的形态,社会的组织和思想的内容与形式,处处都保持中国旧有种种罪孽的特征,太多了,太深了,所以无论什么良法美意,到了中国都成了逾淮之橘,失去了原有的良法美意。政治的形态,从娘子关到五羊城,从东海之滨到峨嵋山脚,何处不是中国旧有的把戏?社会的组织,从破败的农村,到簇新的政党组织,何处不具有"中国的特征"?思想的内容与形式,从读经祀孔,国术国医,到满街的性史,满墙的春药,满纸的洋八股,何处不是"中国的特征"?

我的愚见是这样的:中国的旧文化的惰性实在大的可怕,我们正可以不必替"中国本位"担忧。我们肯往前看的人们,应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明,让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触,自由切磋琢磨,借它的朝气锐气来打掉一点我们的老文化的惰性和暮气。将来文化大变动的结晶品,当然是一个中国本位的文化,那是毫无可疑的。如果我们的老

文化里真有无价之宝，禁得起外来势力的洗涤冲击的，那一部分不可磨灭的文化将来自然会因这一番科学文化的淘洗而格外发辉光大的。

总之，在这个我们还只仅仅接受了这个世界文化的一点皮毛的时候，侈谈“创造”固是大言不惭，而妄谈折衷也是适足为顽固势力添一种时髦的烟幕弹。

二十四，三，三十。

充分世界化与全盘西化

二十年前,美国《展望周报》(The Outlook)总编辑阿博特(Lyman Abbott)发表了一部自传,其第一篇里记他的父亲的谈话,说:“自古以来,凡哲学上和神学上的争论,十分之九都只是名词上的争论。”阿博特在这句话的后面加上一句评论,他说:“我父亲的话是不错的。但我年纪越大,越感觉到他老人家的算术还有点小错。其实剩下的那十分之一,也还只是名词上的争论。”

这几个月里,我读了各地杂志报章上讨论“中国本位文化”,“全盘西化”的争论,我常常想起阿博特父子的议论。因此我又联想到五六年前我最初讨论这个文化问题时,因为用字不小心,引起的一点批评。那一年(一九二九)《中国基督教年鉴》(Christian Year-book)请我做一篇文字,我的题目是“中国今日的文化冲突”,我指出中国人对于这个问题,会有三派的主张:一是抵抗西洋文化,二是选择折衷,三是充分西化。我说,抗拒西化在今日已成过去,没有人主张了。但所谓“选择折衷”的议论,看去非常有理,其实骨子里只是一种变相的保守论。所以我主张全盘的西化,一心一意的走上世界化的路。

那部年鉴出版后,潘光旦先生在《中国评论周报》里写了一篇英文书评,差不多全文是讨论我那篇短文的。他指出我在那短文里用了两个意义不全同的字,一个是 Wholesale westernization 可译为“全盘西化”;一个是“Wholehearted modernization,可译为“一心一意的现代化”,或“全力的现代化”,或“充分的现代化”。潘先生说,他可以完全赞成后面那个字,而不能接受前面那个字。这就是

说，他可以赞成“全力现代化”，而不能赞成“全盘西化”。

陈序经吴景超诸位先生大概不会注意到我们在五六年前的英文讨论。“全盘西化”一个口号所以受了不少的批评，引起了不少的辩论，恐怕还是因为这个名词的确不免有一点语病。这点语病是因为严格说来，“全盘”含有百分之一百的意义，而百分之九十九还算不得“全盘”。其实陈序经先生的原意并不是这样，至少我可以说我自己的原意并不是这样。我赞成“全盘西化”，原意只是因为这个口号最近于我十几年来“充分”世界化的主张；我一时忘了潘光旦先生在几年前指出我用字的疏忽，所以我不会特别声明“全盘”的意义不过是“充分”而已，不应该拘泥作百分之百的数量的解释。

所以我现在很诚恳的向各位文化讨论者提议：为免除许多无谓的文字上或名词上的争论起见，与其说“全盘西化”，不如说“充分世界化”。“充分”在数量上即是“尽量”的意思，在精神上即是“用全力”的意思。

我的提议的理由是这样的：

第一，避免了“全盘”字样，可以免除一切琐碎的争论。例如我此刻穿着长袍，踏着中国缎鞋子，用的是钢笔，写的是中国字，谈的是“西化”，究竟我有“全盘西化”的百分之几，本来可以不生问题。这里面本来没有“折衷调和”的存心，只不过是为了应用上的便利而已。我自信我的长袍和缎鞋和中国字，并没有违反我主张“充分世界化”的原则。我看了近日各位朋友的讨论，颇有太琐碎的争论，如“见女人脱帽子”，是否“见男人也应该脱帽子”；如我们“能吃番菜”，是不是我们的饮食也应该全盘西化；这些事我看都不应该成问题。人与人交际，应该“充分”学点礼貌；饮食起居，应该“充分”注意卫生与滋养：这就够了。

第二，避免了“全盘”的字样，可以容易得着同情的赞助。例如陈序经先生说：“吴景超先生既能承认了西方文化十二分之十以上，那么吴先生之所异于全盘西化论者，恐怕是厘毫之间罢”。我却

以为，与其希望别人牺牲那“毫厘之间”来牵就我们的“全盘”，不如我们自己抛弃那文字上的“全盘”来包罗一切在精神上或原则上赞成“充分西化”或“根本西化”的人们。依我看来，在“充分世界化”的原则之下，吴景超，潘光旦，张佛泉，梁实秋，沈昌晔……诸先生当然都是我们的同志，而不是论敌了。就是那发表“总答覆”的十教授，他们既然提出了“充实人民的生活，发展国民的生计，争取民族的生存”的三个标准，而这三件事又恰恰都是必须充分采用世界文化的最新工具和方法的，那么，我们在这三点上边可以欢迎“总答覆”以后的十教授做我们的同志了。

第三，我们不能不承认，数量上的严格“全盘西化”是不容易成立的。文化只是人民生活的方式，处处都不能不受人民的经济状况和历史习惯的限制，这就是我从前说过的文化惰性。你尽管相信“西菜较合卫生”，但事实上决不能期望人人都吃西菜，都改用刀叉。况且西洋文化确有不少的历史因袭的成分，我们不但理智上不愿采取，事实上也决不会全盘采取。你尽管说基督教比我们的道教佛教高明的多多，但事实上基督教有一两百个宗派，他们自己就互相诋毁，我们要的是那一派？若说，“我们不妨采取其宗教的精神”，那也就不是“全盘”了。这些问题，说“全盘西化”则都成争论的问题，说“充分世界化”则都可以不成问题了。

鄙见如此，不知各位文化讨论者以为如何？

二十四，六，二十二。

第 一 集

卷 五

论《春秋》答钱玄同

玄同兄：

你可考倒我了，我这几年压根儿就没有想过《春秋》的性质的问题，所以对于你的质问，我几乎要交白卷。但你的信却使我不能不想想这个问题，想想的结果，略如下方，写出请你指教。

第一，孟轲说："晋之乘，楚之梼杌，鲁之春秋，一也。其事则齐桓晋文，其文则史。孔子曰，'其义则丘窃取之矣。'"我想，"其文则史"一句似乎是说，以文字体裁而论，《春秋》是一部史，与别国的史正是"一也"。试看齐国史官记"崔杼弑其君"，晋国史官记"赵盾弑其君"，其文字体裁正与《春秋》相同。况且"其义则丘窃取之矣"一句，从文法上严格说来，应译作，"至于这里面的意义，可是我偷了他们的了"。旧注以"窃取"为谦辞，我却不肯放过这句话，我以为董狐，齐史，都在孔子之前；史官的威权已经成立了，故孔子自认窃取史官"书法"的意义，而建立正名的思想。

第二，所谓"孔子作《春秋》"者，至多不过是说，孔子始开私家学者作历史的风气。创业不易，故孔子的《春秋》(即使不全是今所传本)也不见得比"断烂朝报"高明多少。但私家可以记史事，确有使跋扈权臣担忧之处。故有"乱臣贼子惧"的话。此事正不须有什么"微言大义"，只要敢说老实话，敢记真实事，便可使人注意(惧)了。今之烂污报馆，尚且有大官贵人肯出大捧银子去收买，何况那位有点傻气的孔二先生呢？我的英国朋友佗音比[①] (Arnold Toynbee)每年

① 佗音比：今译汤因比。

编一册《国际关系调查》，颇能据事直书。这几年中，每年都有列国外交当局对他的记事表示很关切的注意，往往供给材料，请他更正。这便是“惧”字的“今谊”了。（崔浩修史的故事，更可借来印证。）

第三，孔门的后人不能继续孔子以私家学者作史的遗风，却去向那部比断烂朝报高明不多的《春秋》里寻求他老人家的微言大义。于是越钻越有可怪的议论发现。其实都是像禅宗和尚说的，“某甲只将花插香炉上，是和尚自疑别有什么事。”（作《左氏春秋》的那位先生似是例外。）

第四，我们在今日无法可以证实或否证今本《春秋》是孔子作的；也不能证明此书是否荀子一派人作的。因为简短，故颇像“断烂”；其实我们看惯了殷虚卜辞，更见了董狐齐史所记，似可以假定今本《春秋》不是晚出的书，也许真是孔子仿古史书法而作的。我从前（《哲学史》一〇三）曾疑《春秋》有“后来被权门干涉，方才改了的”。现在看来，在那种时代，私家记载不能不有所忌讳，也是很平常的事。即使胡适之钱玄同在今日秉笔作国史，能真正铁面不避忌吗？

毛子水兄恰好在我家中，见了你的原书和我的答书的前半，他写出了三条意见，如下：

(1)《春秋》的底子可以是孔子以前史官所记录的。

(a)书法是可有的事。

(b)断烂朝报的性质是古初的著作体裁使然，详细的必是口传而非文字。

(2)孔子可以得到这样的纪录，并且利用他。

(3)孔子也许公布古代史官的纪录，并接续记载当时的事。

子水的意见和我相差不远。

以上所说，不知能算是交卷了吗？

谢谢你为我的生日费了那么多的工夫写那篇长文。裱成时，还要请你签字盖章，使千百年后人可以省去考证的工夫。

适之　十九，十二，二十。

附录　钱先生来书

适之兄：

今有一事要请问你：你对于《春秋》，现在究竟认它是一部什么性质的书？你的《哲学史》中说《春秋》不该当它历史看，应该以《公》《谷》所说为近是，它是孔子“正名”主义的书；后来你做《北大国学季刊宣言》，对于清儒治《春秋》而回到《公羊》的路上，认为太“陋”了，并且和治《易》回到“方士”的路上为同等之讥评。我对于你这个论调，可以作两种解释：（一）你仍认《春秋》为正名之书，仍以《公》《谷》所言为近是；但对于庄刘龚康诸公的“《春秋》扩大会议派”，动不动说“微言大义”，“张三世”，“通三统”，“黜周王鲁”，这些话觉得太讨厌了，离开真相太远了，所以用一个“陋”字来打倒它。（二）你前后的见解不同了，你后来认为《春秋》只是一部“断烂朝报”，不但没有那些微言大义，并且也不是孔子正名之著作。我这两种解释未知孰是，请你自己告我。

我现在的意见，是主张你前一说而略有不同。我以为《春秋》确是正名之书，但不见得就是孔子的笔削，（孔子一生，我以为是并没有著过书。）大概是荀子一派喜欢“隆礼”“正名”的人们干的把戏，作《公羊传》者当是此笔削《春秋》者的数传弟子之类。《公羊》所言已有些“扩大会议”的意味，到了董道士和何老爹，越说越不可究诘了。至于清代的先生们，则离题更远，甘脆一句话，他们是“托《春秋》而改制”罢了。我因为觉得《春秋》的称名上确有些奇怪：如整整齐齐的五等爵位，某也公，某也侯，……永远不变，今证之于《钟鼎款识》，实在觉得没有这么一回事；尤其是楚国，这“楚子”的称呼，恐怕只

是儒家的玩意儿罢了。此外如那样的褒扬宋伯姬,也颇可疑。故鄙见以为认《春秋》有尔许微言大义的说法,固然不对;若竟认为是鲁国的“政府公报”的原本,似亦未合。你以为然否？希望赐答为荷。

弟玄同白

十九,十二,十九。

司马迁替商人辩护

一

中国的正统派经济思想一面主张均田均产，一面主张重农抑商。凡井田之论，限民名田之议，以及王莽没收私有土地实行均田之政策，皆属于前者。凡挫辱商人，不许商人乘车衣丝，市井子孙不得仕宦，以及种种驱民归农的政策，皆属于后者。

均田均产的思想是由于渴想一种"调均"的社会。孔子说："不患贫而患不均"；又说："均无贫"。（《论语》作"不患寡而患不均"。今依汉人引文校改。）他虽然不曾发挥这个意思，到了孟子手里，便有经界井田的主张出来了。后来封建制度完全消灭，政权全归国家，土地全归私有，私有资本主义更发达了。当时富人并兼贫人，必有很冷酷的不均现象，如董仲舒说的："富者田连阡陌，贫者无立锥之地"，"贫者常衣牛马之衣，而食犬彘之食"。儒家既以"调均"为理想，故多主张均田制度。汉文帝时博士所作《王制》便主张农夫每人分田百亩。董仲舒在《春秋繁露》的《度制》篇里也主张"方里八家，一家百亩"。董生也明白井田制度不容易实行，故他对汉武帝说："古井田法虽难猝行，宜少近古，限民名田，以赡不足，塞并兼之路。"哀帝时，儒生当国，师丹孔光等人便主张实行限田，贵族与平民私有田地皆不得过三十顷。当时贵族宠臣反对此议，遂不得实行。到王莽才把天下私有土地全数收为国有，名曰"王田"，不得买卖："其男口不盈八而田过一井者，分余田予九族邻里乡党。故无田，今当受田者，如制

度”。均田之议遂见于制度，试行了三年而废除。

重农抑商的主张起于一种错误的价值论，认商人为不劳而获的不生利阶级，不但不生利，还得靠剥削农人为谋利之道。如晁错说的，商人“男不耕耘，女不蚕织，衣必文采，食必粱肉，无农夫之苦，有阡陌之利”，这是很普遍的见解。他们虽不曾明说劳动为价值的原素，然而他们都深信古话所谓：“一夫不耕，或受之饥；一女不织，或受之寒”的原则，所以绝不能了解何以不耕不织的人可以衣食千百人。这是重农抑商的第一个理由。他们又不能了解货币的性质，故有一种最幼稚的货币理论，以为货币越不方便，越好；越方便，越不好。故他们以为五谷是交易有无的基本，而金钱是有害无利的。如晁错说的：

> 夫珠玉金银，饥不可食，寒不可衣。然而众贵之者，以上用之故也。其为物轻微易藏，在于把握，可以周海内而无饥寒之患。此令臣轻背其主，而民易去其乡，盗贼有所劝，亡逃者得轻资也。粟米布帛生于地，长于时，聚于力，非可一日成也。数石之重，中人勿胜，不为奸邪所利。一日弗得而饥寒至。是故明君贵五谷而贱金玉。

这也是重农抑商政策的一个理由。他们根本上不愿人民“轻去其乡”，更不愿商人“千里游敖冠盖相望，乘坚策肥，履丝曳缟”。他们根本上就不要一个商业发达的社会。所以他们处处想用法律压迫商人，不准商人“衣锦绣绮縠絺纻罽，操兵(兵是兵器)，乘骑马”，(《高祖本纪》，八年)不准市井子弟做官(《食货志》)。哀帝时孔光等议限田奏中有“贾人皆不得名田为吏”，这不但要禁止商人为吏，还要禁止他们买田了！

这种种政策和他们背后的经济思想，都只是不承认那自然产生的私产制度的新社会，而要想用法律政治来矫正这个自然变迁，来压制商人，来“使民务农”。这种干涉政策有什么效果呢？我们可让晁错自己回答：

> 今法律贱商人,商人已富贵矣。尊农夫,农夫已贫贱矣。故俗之所贵,主之所贱也。吏之所卑,法之所尊也。

干涉政策的成效如此,而干涉之论仍日出不穷。故重农抑商,均田均产,二千年中继续为儒生的正统经济思想。

二

在那干涉的调均论最流行的时代,董仲舒的朋友司马迁独唱一种替资本主义辩护的论调。司马迁受道家的自然无为主义的影响很深,故他对于那贫富不均的社会,并不觉得奇怪,也不觉得有干涉的必要。在他的眼里,商人阶级的起来,不过是一种很自然的现象。他很平淡的说:

> 富者,人之情性所不学而俱欲者也。(以下均引《史记》一二九,《货殖传》)

> 天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往。夫千乘之王,万家之侯,百室之君,尚犹患贫,而况匹夫编户之民乎?

这不但是自然的现象,并且是很有益于社会的。社会国家都少不得商人,商人阶级是供给社会的需要而产生的。他说:

> 夫山西饶材竹谷纑旄玉石,山东多鱼盐漆丝声色,江南出楠梓姜桂金锡连(铅)丹沙犀玳瑁珠玑齿革,龙门碣石北多马牛羊旃裘筋角,铜铁则千里往往山出棋置。此……皆中国人民所喜好,谣俗被服饮食奉生送死之具也。故待农而食之,虞而出之,工而成之,商而通之。此宁有政教发征期会哉?人各任其能,竭其力,以得所欲。故物贱之征贵,贵之征贱,各劝其业,乐其事,若水之趋下,日夜无休时,不召而自来,不求而民出之。岂非道之所符而自然之验耶?《周书》曰:"农不出则乏其食,工不出则乏其事,商不出则三宝绝,虞不出则财匮少。财匮少而山泽不辟矣。"此四者,民所衣食之原也。原大则饶,原小

则鲜。上则富国，下则富家。贫富之道，莫之夺予，而巧者有余，拙者不足。

司马迁在这里把农工商虞(虞是经营山泽之利的，盐铁属于此业)四个职业分的最清楚，"商而通之"一语更是明白指出商业的功用。同书里曾说：

汉兴，海内为一，开关梁，弛山泽之禁，是以富商大贾周流天下，交易之物莫不通得其所欲。

这几句简单的话，使我们知道资本主义的发达是由于汉帝国初期的开放政策。政府尽管挫辱商人，不准商人乘车衣丝，但只要免除关市的苛捐杂税，只要开放山泽之利，商业自然会发达的。商业的发达能使交易之物各得其所欲，这正是商人流通有无的大功用。

司马迁的卓识能认清贫富不均是由于人的巧拙不齐，是自然的现象。他说：

贫富之道，莫之夺予，而巧者有余，拙者不足。

又说：

无财，作力；少有，斗智；既饶，争时。

又说：

纤啬筋力，治生之正道也(此即所谓无财作力)。而富者必用奇胜(此即所谓斗智争时)。田农拙业，而秦阳以盖一州。掘冢，奸事也，而曲叔以起。博戏，恶业也，而桓发用之富。行贾，丈夫贱行也，而雍乐成以饶。贩脂，辱处也，而雍伯千金。卖浆，小业也，而张氏千万。洒削(治刀剑)，薄技也，而郅氏鼎食。胃脯，(焊羊胃，以末椒姜拌之，晒干作脯。)简微耳，浊氏连骑。马医，浅方，张里击钟。此皆诚壹之所致。由是观之，富无经业，则货无常主。能者辐凑，不肖者瓦解。

这都是说工商致富都靠自己的能力智术，不是偶然的，也不是不劳而得的。他引白圭的话道：

吾治生产犹伊尹吕尚之谋，孙吴用兵，商鞅行法是也。是

故其智不足与权变，勇不足以决断，仁不能以取予，疆不能有所守，虽欲学吾术，终不告之矣。

故他赞白圭道：

白圭其有所试矣。能试有所长，非苟而已也。

这都是承认营利致富是智能的报酬，不是傥来之物。这是很替资本制度辩护的理论，在中国史上最是不可多得的。太史公不像董仲舒那样“下帷讲诵，三年不窥园”，而偏爱高谈天下经济问题的人，他少年时便出门游历，足迹遍于四方，故能有这种特殊的平恕的见解。他看不起那些迂腐儒生，

无岩处奇士之行，而长贫贱，好语仁义，亦足羞也。

司马迁既认那农工虞商的资本主义的社会是“道之所符而自然之验”，故他不主张干涉的政策，不主张重农抑商的政策，也不主张均贫富的社会主义。他说：

夫神农以前，吾不知已。至若《诗》《书》所述，虞夏以来，耳目欲极声色之好，口欲穷刍豢之味，身安逸乐而心夸矜势能之荣，使俗之渐民久矣。虽户说以眇(妙)论，终不能化。故善者因之，其次利导之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争。

这种自然主义的放任政策是资本主义初发达时代的政治哲学。欧洲十八世纪的经济学者，大都倾向于这条路。但资本主义的社会自然产生贫富大不均平的现象，董生所谓“富者田连阡陌，而贫者无立锥之地”，“贫民常衣牛马之衣，而食犬彘之食”。这种现象也自然要引起社会改革家的注意与抗议，故干涉的政策，均贫富的理想，均田限田的计画，都一一的起来。董生和太史公同时相熟，而两人的主张根本不同如此。后来的儒家比较占势力，而后来的道家学者又很少像司马迁那样周知社会经济状况的，故均贫富，抑并兼的均产主义渐渐成为中国的正统思想。师丹限田之制失败之后，王莽还要下决心实行均田之制。王莽失败了，后世儒者尽管骂王莽，而对于社会经济，却大都是王莽的信徒。试看班固的《货殖传》，材料全

抄《史记》,而论断完全不同了。我们试一比较这两种《货殖传》,可以看出思想的变迁了。

十九年八月

谈谈《诗经》

这是民国十四年九月在武昌大学讲演的大意，曾经刘大杰君笔记，登在《艺林旬刊》(《晨报副刊》之一)第二十期发表；又收在艺林社《文学论集》。笔记颇有许多大错误。现在我修改了一遍，送给顾颉刚先生发表在《古史辨》里。

二十，九，十一。

《诗经》在中国文学上的位置，谁也知道，它是世界最古的有价值的文学的一部，这是全世界公认的。

《诗经》有十三国的国风，只没有《楚风》。在表面上看来，湖北这个地方，在《诗经》里，似乎不能占一个位置。但近来一般学者的主张，《诗经》里面是有《楚风》的，不过没有把它叫做《楚风》，叫它做《周南·召南》罢了。所以我们可以说：《周南》《召南》就是《诗经》里面的《楚风》。

我们说《周南》《召南》就是《楚风》，这有什么证据呢？这是有证据的。我们试看看《周南》《召南》，就可以找着许多提及江水汉水汝水的地方。像"汉之广矣"，"江之永矣"，"遵彼汝坟"这类的句子，想大家都是记得的。汉水江水汝水流域不是后来所谓"楚"的疆域吗？所以我们可以说《周南》《召南》大半是《诗经》里面的《楚风》了。

《诗经》既有《楚风》，我们在这里谈《诗经》，也就是欣赏"本地风光"。

我觉得用新的科学方法来研究古代的东西，确能得着很有趣味的效果。一字的古音，一字的古义，都应该拿正当的方法去研究的。在今日研究古书，方法最要紧；同样的方法可以收同样的效果。

我今天讲《诗经》,也是贡献一点我个人研究古书的方法。在我未讲研究《诗经》的方法以前,先讲讲对于《诗经》的几个基本的概念。

(一)《诗经》不是一部经典。从前的人把这部《诗经》都看得非常神圣,说它是一部经典,我们现在要打破这个观念;假如这个观念不能打破,《诗经》简直可以不研究了。因为《诗经》并不是一部圣经,确实是一部古代歌谣的总集,可以做社会史的材料,可以做政治史的材料,可以做文化史的材料。万不可说它是一部神圣经典。

(二)孔子并没有删《诗》,"诗三百篇"本是一个成语。从前的人都说孔子删《诗》《书》,说孔子把《诗经》删去十分之九,只留下十分之一。照这样看起来,原有的诗应该是三千首。这个话是不对的。唐朝的孔颖达也说孔子的删《诗》是一件不可靠的事体。假如原有三千首诗,真的删去了二千七百首,那在《左传》及其它的古书里面所引的诗应该有许多是三百篇以外的,但是古书里面所引的诗不是三百篇以内的虽说有几首,却少得非常。大概前人说孔子删《诗》的话是不可相信的了。

(三)《诗经》不是一个时代辑成的。《诗经》里面的诗是慢慢的收集起来,成现在这么样的一本集子。最古的是《周颂》,次古的是《大雅》,再迟一点的是《小雅》,最迟的就是《商颂》《鲁颂》《国风》了。《大雅》《小雅》里有一部分是当时的卿大夫做的,有几首并有作者的主名;《大雅》收集在前,《小雅》收集在后。《国风》是各地散传的歌谣,由古人收集起来的。这些歌谣产生的时候大概很古,但收集的时候却很晚了。我们研究《诗经》里面的文法和内容,可以说《诗经》里面包含的时期约在六七百年的上下。所以我们应该知道,《诗经》不是那一个人辑的,也不是那一个人做的。

(四)《诗经》的解释。《诗经》到了汉朝,真变成了一部经典。《诗经》里面描写的那些男女恋爱的事体,在那班道学先生看起来,似乎不大雅观,于是对于这些自然的有生命的文学不得不另加种种附会的解释。所以汉朝的齐鲁韩三家对于《诗经》都加上许多的

附会,讲得非常的神秘。明是一首男女的恋歌,他们故意说是歌颂谁,讽刺谁的。《诗经》到了这个时代,简直变成了一部神圣的经典了。这种事情,中外大概都是相同的,像那本《旧约全书》的里面,也含有许多的诗歌和男女恋爱的故事,但在欧洲中古时代也曾被教会的学者加上许多迂腐穿凿的解说,使他们不违背中古神学。后起的《毛诗》对于《诗经》的解释又把从前的都推翻了,另找了一些历史上的——《左传》里面的事情——证据,来做一种新的解释。《毛诗》研究《诗经》的见解比齐鲁韩三家确实是要高明一点,所以《毛诗》渐渐打倒了三家诗,成为独霸的权威。我们现在读的还是《毛诗》。到了东汉,郑康成读《诗》的见解比毛公又要高明。所以到了唐朝,大凡研究《诗经》的人都是拿《毛传》《郑笺》做底子。到了宋朝,出了郑樵和朱子,他们研究《诗经》,又打破毛公的附会,由他们自己作解释。他们这种态度,比唐朝又不同一点,另外成了一种宋代说《诗》的风气。清朝讲学的人都是崇拜汉学,反对宋学的,他们对于考据训诂是有特别的研究,但是没有什么特殊的见解。他们以为宋学是不及汉学的,因为汉在一千七八百年以前,宋只在七八百年以前。殊不知汉人的思想比宋人的确要迂腐的多呢?但在那个时候研究《诗经》的人,确实出了几个比汉宋都要高明的,如著《诗经通论》的姚际恒,著《读风偶识》的崔述,著《诗经原始》的方玉润,他们都大胆地推翻汉宋的腐旧的见解,研究《诗经》里面的字句和内容。照这样看起来,二千年来《诗经》的研究实是一代比一代进步的了。

《诗经》的研究,虽说是进步的,但是都不澈底,大半是推翻这部,附会那部;推翻那部,附会这部。我看对于《诗经》的研究想要澈底的改革,恐怕还在我们呢!我们应该拿起我们的新的眼光,好的方法,多的材料,去大胆地细心地研究;我相信我们研究的效果比前人又可圆满一点了。这是我们应取的态度,也是我们应尽的责任。

上面把我对于《诗经》的概念说了一个大概，现在要谈到《诗经》具体的研究了。研究《诗经》大约不外下面这两条路：

（第一）训诂　用小心的精密的科学的方法，来做一种新的训诂工夫，对于《诗经》的文字和文法上都从新下注解。

（第二）解题　大胆地推翻二千年来积下来的附会的见解；完全用社会学的，历史的，文学的眼光从新给每一首诗下个解释。

所以我们研究《诗经》，关于一句一字，都要用小心的科学的方法去研究；关于一首诗的用意，要大胆地推翻前人的附会，自己有一种新的见解。

现在让我先讲了方法，再来讲到训诂罢。

清朝的学者最注意训诂，如戴震，胡承珙，陈奂，马瑞辰等等，凡他们关于《诗经》的训诂著作，我们都应该看的。戴震有两个高足弟子，一是金坛段玉裁，一是高邮王念孙及其子引之，都有很重要的著作，可为我们参考的。如段注《说文解字》，念孙所作《读书杂志》《广雅疏证》等；尤其是引之所作的《经义述闻》《经传释词》，对于《诗经》更有很深的见解，方法亦比较要算周密得多。

前人研究《诗经》都不讲文法，说来说去，终得不着一个切实而明了的解释，并且越讲越把本义搅昏昧了。清代的学者，对于文法就晓得用比较归纳的方法来研究。

如"终风且暴"，前人注是——终风，终日风也。但清代王念孙父子把"终风且暴"来比较"终温且惠"，"终窭且贫"，就可知"终"字应当作"既"字解。有了这一个方法，自然我们无论碰到何种困难地方，只要把它归纳比较起来，就一目了然了。

《诗经》中常用的"言"字是很难解的。汉人解作"我"字，自是不通的。王念孙父子知道"言"字是语词，却也说不出他的文法作用来。我也曾应用这个比较归纳的方法，把《诗经》中含有"言"字的句子抄集起来，便知"言"字究竟是如何的用法了。

我们试看：

彤弓弨兮，受言藏之。

驾言出游。

陟彼南山，言采其蕨。

这些例里，“言”字皆用在两个动词之间。“受而藏之”，“驾而出游”，……岂不很明白清楚？（看我的《诗三百篇言字解》，十三版《胡适文存》页三三五——三四〇）

苏东坡有一首“日日出东门”诗，上文说“步寻东城游”，下文又说“驾言写我忧”。他错看了《诗经》“驾言出游，以写我忧”的“驾言”二字，以为“驾言”只是一种语助词。所以章子厚笑他说：“前步而后驾，何其上下纷纷也！”

上面是把虚字当作代名词的。再有把地名当作动词的，如“胥”本来是一个地名。古人解为“胥，相也”，这也是错了。我且举几个例来证明。《大雅》《笃公刘》一篇有“于胥斯原”一句，《毛传》说：“胥，相也”。《郑笺》说：“相此原地以居民”。但我们细看此诗共分三大段，写公刘经营的三个地方，三个地方的写法是一致的：

(1)于胥斯原。

(2)于京斯依。

(3)于豳斯馆。

我们比较这三句的文法，就可以明白，“胥”是一个地方的名称，假使有今日的标点符号，只要打一个“—”儿就明白了。《绵》篇中说太王“爰及姜女，聿来胥宇”，也是这个地方。

还有那个“于”字在《诗经》里面，更是一个很发生问题的东西。汉人也把它解错了，他们解为“于，往也”。例如《周南·桃夭》的“之子于归”，他们误解为“之子往归”。这样一解，已经太牵强了，但还勉强解得过去；若把它和别的句子比较起来解释，如《周南·葛覃》的“黄鸟于飞”解为“黄鸟往飞”，《大雅·卷阿》的“凤凰于飞”解为“凤凰往飞”，《邶风·燕燕》的“燕燕于飞”解为“燕燕往飞”，这不是

不通吗？那末，究竟要怎样解释才对呢？我可以说，“于”字等于“焉”字，作“于是”解。“焉”字用在内动词的后面，作“于是”解，这是人人可懂的。但在上古文法里，这种文法是倒装的。“归焉”成了“于归”；“飞焉”成了“于飞”。“黄鸟于飞”解为“黄鸟在那儿飞”，“凤凰于飞”解为“凤凰在那儿飞”，“燕燕于飞”解为“燕燕在那儿飞”，这样一解就可通了。

我们谁都认得“以”字。但这“以”字也有问题。如《召南·采蘩》说：

> 于以采蘩？于沼于沚。于以用之，公侯之事。
>
> 于以采蘩？于涧之中。于以用之？公侯之宫。

这些句法明明是上一句问，下一句答。“于以”即是“在那儿”？“以”字等于“何”字。（这个“以”字解为“那儿”？我的朋友杨遇夫先生有详说”。

> 在那儿采蘩呢？在沼在沚。又在那儿用呢？用在公侯之事。
>
> 在那儿采蘩呢？在涧之中。又在那儿用呢？用在公侯之宫。

像这样解释的时候，谁也说是通顺的了。又如《邶风击鼓》“于以求之？于林之下”，解为“在那儿去求呢？在林之下”。所以“于以求之”的下面，只要标一个问号（?），就一目了然了。

《诗经》中的“维”字，也很费解。这个“维”字，在《诗经》里面约有二百多个。从前的人都把它解错了。我觉得这个“维”字有好几种用法。最普通的一种是应作“呵，呀”的感叹词解。《老子》《道德经》也说“唯之与阿，相去几何？”可见“唯”“维”本来与“阿”相近。如《召南·鹊巢》的。

> 维鹊有巢，维鸠居之。维鹊有巢，维鸠方之。

若拿“呵”字来解释这一个“维”字，那就是“呵，鹊有巢！呵，鸠去住了！”此外的例，如“维此文王”即是“呵，这文王！”“维此王季”即是“呵，这王季！”你们记得人家读祭文，开首总是“维，中华民国十有

四年”。“维”字应顿一顿，解作“呵”字。

我希望大家对于《诗经》的文法细心地做一番精密的研究，要一字一句地把它归纳和比较起来，才能领略《诗经》里面真正的意义。清朝的学者费了不少的时间，终究得不着圆满的结果，也就是因为他们缺少文法上的知识和虚字的研究。

上面已把研究《诗经》训诂的方法约略谈过，现在要谈到《诗经》每首诗的用意如何，应怎样解释才对，便到第二条路所谓解题了。

这一部《诗经》已经被前人闹得乌烟瘴气，莫名其妙了。诗是人的性情的自然表现，心有所感，要怎样写就怎样写，所谓“诗言志”是。《诗经·国风》多是男女感情的描写，一般经学家多把这种普遍真挚的作品勉强拿来安到什么文王武王的历史上去；一部活泼泼的文学因为他们这种牵强的解释，便把它的真意完全失掉，这是很可痛惜的！譬如《郑风》二十一篇，有四分之三是爱情诗，《毛诗》却认《郑风》与男女问题有关的诗只有五六篇，如《鸡鸣》《野有蔓草》等。说来倒是我的同乡朱子高明多了，他已认《郑风》多是男女相悦淫奔的诗，但他亦多荒谬。《关雎》明明是男性思恋女性不得的诗，他却在《诗集传》里说什么“文王生有圣德，又得圣女姒氏以为之配”，把这首情感真挚的诗解得僵直不成样了。

好多人说《关雎》是新婚诗，亦不对。《关雎》完全是一首求爱诗，他求之不得，便寤寐思服，辗转反侧，这是描写他的相思苦情；他用了种种勾引女子的手段，友以琴瑟，乐以钟鼓，这完全是初民时代的社会风俗，并没有什么希奇。意大利西班牙有几个地方，至今男子在女子的窗下弹琴唱歌，取欢于女子。至今中国的苗民还保存这种风俗。

《野有死麇》的诗，也同样是男子勾引女子的诗。初民社会的女子多欢喜男子有力能打野兽，故第一章：“野有死麇，白茅包之”。写出男子打死野麇，包以献女子的情形。“有女怀春，吉士诱之”，便写

出他的用意了。此种求婚献野兽的风俗,至今有许多地方的蛮族还保存着。

《嘒彼小星》一诗,好像是写妓女生活的最古记载。我们试看《老残游记》,可见黄河流域的妓女送铺盖上店陪客人的情形。再看原文:

嘒彼小星,三五在东。肃肃宵征,夙夜在公。实命不同。

嘒彼小星,维参与昴。肃肃宵征,抱衾与裯。实命不犹。

我们看她抱衾裯以宵征,就可知道她的职业生活了。

《芣苢》诗没有多深的意思,是一首民歌,我们读了可以想见一群女子,当着光天丽日之下,在旷野中采芣苢,一边采,一边歌。看原文:

采采芣苢,薄言采之,采采芣苢,薄言有之。

采采芣苢,薄言掇之,采采芣苢,薄言捋之。

采采芣苢,薄言袺之,采采芣苢,薄言襭之。

《著》诗,是一个新婚女子出来的时候叫男子暂候,看看她自己装饰好了没有,显出了一种很艳丽细腻的情景。

原文:

俟我于著乎而?充耳以素乎而?尚之以琼华乎而?

俟我于堂乎而?充耳以黄乎而?尚之以琼英乎而?

我们试曼声读这些诗,是何等情景?唐代朱庆余上张水部有一首诗,妙有这种情致。诗云:

洞房昨夜停红烛,

待晓堂前拜舅姑。

妆罢低声问夫婿,

"画眉深浅入时无?"

你们想想,这两篇诗的情景是不是很相像。

总而言之,你要懂得《诗经》的文字和文法,必须要用归纳比较的方法,你要懂得三百篇中每一首的题旨,必须撇开一切《毛传》

《郑笺》《朱注》等等，自己去细细涵咏原文。但你必须多备一些参考比较的材料：你必须多研究民俗学，社会学，文学，史学。你的比较材料越多，你就会觉得《诗经》越有趣味了。

论《诗经》答刘大白

大白先生：

谢谢你二月十六日的信。

《诗经新解》请交与皖峰，请他阅后寄还我。

你的批评，有许多我很佩服的，但也不能完全同意。如说“灼灼其华”，“有蕡其实”的“其”字是一个形容词的语尾，与‘格”字有祖孙的关系，此说甚可通。但此等“其”字，属下作名词前的主有形容词，似也可通。(他的，它的。)

如说芣苢和胚胎也许有关系，也富有暗示性。如说“螽斯羽”与“有兔斯首”同例，也很值得比较研究。

但有三点，我不敢苟同。

(一)维字，我也曾拟作“这个”解，但后来见“维此文王”(《大明》)“维此王季”(《皇矣》)等例，我不能不放弃此说。如说“啊，这王季”，似胜于说“这个这个王季”。“唯之与阿，相去几何？”此语似可注意。又《诗》中“维”字往往可与“侯”字换用，似也可注意。

(二)言字我终认为没有“我”字之意。你的《怀疑》一文，我始终未见。我终以为《言字解》的第三解或可议，前二说则决无可疑。《汉广》二言字之上皆有“错”“归”二动词，似无可疑。至于《彤弓》之“受言藏之”，更明显了。古文中那有“受我藏之”的文法？我因为此诗中有“我有嘉宾”的一句，故举此诗为例。来示列举《巷伯》《韩奕》两诗以证“戎”“女”可并用，“尔”“女”可并用。《巷伯》之“既其女迁”一句，太不易解，旧说单从“迁”字上着想，我怕“女”字或更有问题。我以为此“女”也许不当作“汝”解；若作“汝”解，其用法必与

“尔”稍不同。《韩奕》之“戎”“尔”二字用法不同，最为易见。试比较他篇：

《韩奕》　缵戎祖考……虔共尔位，……以佐戎辟。

《江汉》　肇敏戎公，用锡尔祉，厘尔圭瓒。

《烝民》　缵戎祖考。

（《嵩高》“周邦咸喜，戎有良翰”，傅斯年先生说“戎”是“我”之讹，金文“我”“戎”极相似。）

于“祖考”“公”“辟”之上则尊称为“戎”，于其他名词之上则通称为“尔”，此皆不是可以互换的。先生以为如何？

（三）我最不赞成“某字无义，不过用以足句”之说。“义”字应该看的宽一点。凡有文法上的作用的，皆可说是有义，而文法却不一定是我们今日所惯用的文法。如“侯薪侯蒸”，“松耶柏耶”，“蒋哪冯哪”，侯耶哪等字都不能说是无义。我解“有蕡其实”一句确有未当，因为我忽略了“有”字。但此“有”字与“有捄棘匕”，“彤管有炜”的“有”字，决不是无义的，其义当用归纳法推求出来。

以上略述鄙见，还乞指正。

胡适　二十，二，二十三。

附录　刘大白先生来书

适之先生：

十三日从京回杭，得读前月二十二日手书。

《诗经新解》，我读过七八次了。批评，我哪里配？不过见解颇有异同，不妨说说。

《葛覃》注(2)，"'维'是一种感叹词"。您是就"维"字底今音观察而有此说的。我以为"维"字是一种发语词。因为"维""惟""唯"三字底古音是属定类的。证据很多；最显明的，就是它合"第""地""但""独""特""徒""直"(古属定类)"啻"(敌从啻声，古也属定类)等字同义。现在上海人发语词用"迭个"，普通话用"这个"；"迭个"底"迭"，正合"维"字古代发音相同。所以"维叶萋萋"，就是"这个叶萋萋然"。

《葛覃》注(8)，"此处三个'言'字，皆当作'乃'字解"。关于这"言"字的问题，我在一九二二年十二月间，曾经写过一篇《对于诗三百篇言字解的怀疑》。对于您底以"言"作"而"作"乃"作"之"，表示怀疑；以为以"言"作"我"，是不错的。现在复看起来，诚然有许多是不对的，但是大作所说，也有可指摘之点。例如《汉广》注(6)，"言"训为"乃"，到底不大妥当；因"刈"和"秣"之上，没有被契合的动词。其余文繁不备举。(您以为"受言藏之"的"言"，"我有嘉宾"的"我"，同是主名，作诗者又何必用一"言"一"我？"其实这种例，《毛诗》里面也常有的。例如《韩奕》篇："缵戎祖考，……虔共尔位，……以佐戎辟"；这两"戎"一"尔"，同居偏次。又如《巷伯》篇："岂不尔受，既其女迁"；这一"尔"一"女"，同居宾次。)所以我以为《毛诗》中的"言"字，有一部分不妨仍作"我"解。——我疑心训"我"的"言"，

不是“从口，辛声”的“言”，而是“从口㠯辛”的“辛”。我另有旁证，将来写出就正。

《螽斯》注(1)(2)，以“螽斯”相连，以“羽”字连下读，说“羽”字似是动词，作“飞”字解；我以为此与“有兔斯首”句例相同，赞同陈奂的一说。“羽”字不必作“飞”字解。

《桃夭》注(3)，“有蕡其实”，是说“桃子有大的了”；是否以“有大”底“有”解“有蕡”底“有？”我以为此“有”字无义，与“有捄棘匕”，“彤管有炜”等句中的“有”字相同，不过是用以足句的。——又我以为“灼灼其华”，“有蕡其实”的“其”字，是一个形容词底语尾，合现在江浙(江北和京镇杭州除外)语系中的形容词语尾“格”字有祖孙的关系。

《芣苢》注(1)，“芣苢……不知究竟是什么”。我以为芣苢也许是古人所认为合胚胎有关系的一种宜男草。因为芣苢和胚胎所从的声相同，古代发音也相同。——又我以为“采”“有”“掇”“捋”“袺”“襭”六字大概有层次底不同。

我对于大著可说的见解不过如此而已。是否可采，还请指示。

《诗经新解》，储皖峰先生要借阅，是否可以借给他而由他寄还？

祝安好！

刘大白

二月十六日。

论观象制器的学说与颉刚书

颉刚兄：

顷读你的《周易卦爻辞中的故事》，高兴极了。这一篇是极有价值之作。不但是那几个故事极有趣，你考定《系辞传》的著作年代也很有意思，引起我的兴趣。《世本》所据传说，必有一部分是很古的，但《世本》是很晚的书，《系辞》不会在其后。《系辞》说制器，尚不过泛举帝王，至《世本》则一一列举，更"像煞有介事"了。此亦世愈后而说愈详之一例，不可不察。王胲固是很古，而苍颉等则很今了。《世本》不采《系辞》，也许是因为《系辞》所说制作器物太略了，不够过瘾。《系辞》那一章所说，只重在制器尚象，并不重在假造古帝王之名。若其时已有苍颉沮诵作书契之传说，又何必不引用而仅泛称"后世圣人"呢？

至于《淮南子·氾论训》不明说引《系辞》此段，也不足证明《系辞》在《淮南王书》之后。我以为《氾论训》所说必是依据《系辞》而稍加发挥。其所以不明白引用《系辞》者，正为《系辞》所重在观象制器，而《淮南》主旨在制器应用，同为制器，而解释制器之因根本不同，故《淮南》作者不能引用《系辞》"来证实自己的说话"。

至于说司马迁为什么不引用《系辞》此段的黄帝尧舜制器的事呢？此一点似不难明白。《系辞传》只是说理之书，太史公从不曾把此书当作史实看，故不把这些话收入《五帝本纪》中去。然"伏羲作八卦……而天下治"，《日者列传》中有之，此则出自司马季主口中，由他信口开河，不妨让他存在，后世读者必不会以为太史公认此言为史实也。

《三统历》引此文也不过“宓戏氏之所以顺天地，通神明，类万物之情也”一语，此即班书《律历志》序所谓“伏羲画八卦，由数起”，亦即《史记·日者列传》所谓“伏羲画八卦”也。若谓班《志》引刘歆此语即足证刘歆之时已有《系辞》此文，则我们也可说司马季主与《淮南王书》之时已有此文了。

《系辞》此文出现甚早，至少楚汉之间人已知有此书，可以陵贾《新语·道基篇》为证。《道基篇》里述古圣人因民人的需要，次第制作种种器物制度，颇似《汜论训》，而文字多与《系辞》接近，如云，“先圣乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道”；又云，“黄帝乃伐木构材，筑作宫室，上栋下宇，以避风雨”；又云，“奚仲乃挠曲为轮，因直为辕，驾马服牛，浮舟杖楫，以代人力”。《新语》一书，前人多疑之，《四库提要》怀疑最力，故我从前不注意此书。去年偶读龙豁精舍唐晏校补本，细细研究，始知此书不是伪书。其中甚多精义，大非作伪者所能为。《提要》说，《谷梁传》晚出，而《道基篇》末有“《谷梁传》曰”，时代尤相牴牾。但此书所引《谷梁传》的话，今本《谷梁传》实无其文；若《新语》作于《谷梁传》出现之后，何不称引晚出之书？

我的意思以为《新语》与《汜论训》同受《系辞》此文的暗示。两书各有所主张，都不用“制器尚象”之义，故放胆发挥而不直引其文。两书皆说理之作，故不妨自由去取。两书之用此等制作之事，与先秦学者言必称尧舜正同。司马迁则是史家，不能如此自由，故他不用此文制作之事，正与他不用韩非陆贾《淮南王书》中的制作之事同一理由，似不足奇怪。

至于“观象制器”之说，本来只是一种文化起源的学说。原文所谓“盖取诸某象”，正如崔述所谓“不过言其理相通耳，非谓必规摹此卦然后能制器立法也”。《系辞》本说，“易者，象也；象也者，像也”。所谓观象，只是象而已，并不专指卦象，卦象只是象之一种符号而已。

故我在《中国哲学史》论“象”，把《系辞》此章与全部六十四卦的《象传》合看（页八五——八六），使人明白这个思想确是一个成系统的思想，不是随便说说，确曾把全部《易》都打通了，细细想过，组成一个大理论。如说，“山下出泉，蒙，君子以果行育德”，此岂可说是仅观卦象而已？又如说，“地中有山，谦，君子以捋多益寡，称物平施”，此岂可说是仅观卦象而已？凡此等等，卦象只是物象的符号，见物而起意象，触类而长之，“见乃谓之象，形乃谓之器”。此学说侧重人的心思智慧，虽有偏处，然大体未可抹杀。你的驳论（《燕京学报》第六期，页一〇〇四）太不依据历史上器物发明的程序，乃责数千年前人见了“火上水下”的卦象何以不发明汽船，似非史学家应取的态度。此意我曾以之责刘掞藜，不意今日乃用来质问你。事物之发明，固有次第，不能勉强。瓦特见水壶盖冲动，乃想到蒸汽之力，此是观象制器。牛敦见苹果坠地，乃想到万有引力，同是有象而后有制作。然瓦特有瓦特的历史背景，牛敦有牛敦的历史背景。若仅说观象可以制器，则人人日日可见水壶盖冲动，人人年年可见苹果坠地，何以不制作呢？故可以说“观象制器”之说不能完全解释历史的文化，然不可以人人观象而未必制器，乃就谓此说完全不通，更不可以说“在《系辞传》以后也不曾有人做出观象制器的事”。

现代哲学家 E. J. E. Woodbridge[1] 曾说：

“He looks at a wilderness, but even as he looks beholds a garden.”（他望着一片荒野，但就当他望的时候，他已看见了一个花园。）

心里的“花园”的“象”，便规定了这片荒野的将来规模。制器尚象，不过如此。飞鸟之像，便是飞艇的祖宗。墨翟王莽以下，二千多年，凡梦想飞行者皆以飞鸟为意象。到二十世纪初期始有“重于空气”的飞机的发明，飞行始成功。然其原来的暗示仍出于飞鸟。不过后

---

① Woodbridge：伍德布里奇（1867——1940），美国哲学家，实在主义、自然主义代表，最有影响的理论是关于时间和变化。

世机械之学已大明，故 Wright 弟兄[①] 能做出墨翟王莽所不能做的飞机耳。

制器尚象之说只是一种学说，本来不是历史。六十四卦的象传皆不明说某帝某王，只泛说“君子”“先王”而已。《系辞传》此章便坐实了某帝某王，可说有稍后出的可能。然《象传》六十四条皆有观象制作之意，与《系辞》此章确是同一学说，同出于一个学派。

司马迁不用此章作史料，是他的卓识。崔述用此章作唯一可信的上古史料，是他的偏见。你受了崔述的暗示，迁怒及于《系辞》，也不是公平的判断。至于你的讲义中说制器尚象之说作于京房一流人，其说更无根据。京房死于西历前三十七年，刘歆死于纪元后二十二年，时代相去太近。况且西汉《易》学无论是那一家，都是术数小道，已无复有“制器尚象”一类的重要学说。孟喜焦延寿京房之说虽然散失，而大旨尚存在史传及辑佚诸书之中，可以覆按。

以上所说，于尊作本文毫不相犯，我所指摘皆是后半的余论。至于本文的价值，此函开始已说过。我不愿此文本论因余论的小疵而掩大瑜，故草此长函讨论。久不作长书，新年中稍有余暇，遂写了几千字，千万请指教。

胡适　十九，二，一夜。

① wright 弟兄：莱特兄弟，美国飞机发明家、航空先驱者。1905 年制造和飞行了第一架可操纵的动力飞机。

明成祖御制《佛曲》残本跋

明僧幻轮编的《释氏稽古略续集》卷三说：

己亥永乐十七年二月二十八日赐僧录司右善世一如佛像二轴，……《诸佛菩萨名称歌曲》大小三本。〔赐〕道成佛一轴，思扩佛一轴，大小歌曲各三本。

秋，《御制佛曲》成，并刊《佛经》以传。

九月十二日钦颁《佛曲》至大报恩寺，当日夜本寺塔见舍利光如宝珠。……

续颁《佛经》《佛曲》至淮安给散，又现五色圆光。……

续又命尚书吕震，都御史王彰赍捧《诸佛世尊如来菩萨尊者名称歌曲》往陕西河南颁给。神明协应，屡现卿云圆光宝塔之祥，文武群臣上表称贺，上甚嘉悦。中官因是益重佛僧，建立梵刹以祈福者，遍两京城内外云。

庚子永乐十八年三月初七日，颁御制经序十三篇，佛菩萨赞跋十二篇，为各经之首。圣朝佛菩萨名称佛曲作五十卷，佛名作三十卷，神僧传作九卷，俱入藏流行。

马隅卿先生送我这一本佛曲残本，正是幻轮所记的永乐《佛曲》。卷末有残序，年代为永乐十五年四月十七(一四一七)，乃是《诸佛世尊如来菩萨尊者名称歌曲》的原序。卷首十八年正月初一的序，乃是后序。这《名称歌曲》的本文缺掉了(隅卿有一部)，只存这前后二序了。

此本所存，乃是原曲颁发后的《感应歌曲》四部。一部为五台山颁曲后的瑞应，一部为大报恩寺的瑞应(十七年十月十五日序)，一部为

淮安的瑞应(十七年十一月初三日序),一部为河南陕西的瑞应(十八年四月十七日序),序中所说各地瑞应,皆与幻轮所记相合,幻轮所据大概即是这些序。

成祖生于明太祖起兵之后八年(一三六〇),眼见太祖的流氓手段,故他的行为最像他老子。我读这些《感应曲》和三篇序,自然想到太祖的《周颠仙人碑》,这真是肖子的行为。建文帝生于洪武十年(一三七七),已在统一之后,他受的影响不同,故他的行为不是个肖孙,怪不得不中他那流氓叔父的意了。

二十,三,十二。

读王小徐先生的《佛法与科学》

王小徐先生把他的《佛法与科学》稿本和几篇附录送给我看，要我表示一点意见。他并且说，“我很欢迎反对的批评”。我却不过他的诚意，大胆说几句话。

我是研究历史的人，在我的眼里，一切学术思想都是史料而已。佛法只是人类的某一部分在某时代倡出的思想和信仰；科学也只是人类的某一部分在某时代研究出来的学术思想。这两项材料在人类历史上各有其相当的地位，但我们治历史的人没有把他们拉拢来做“搭题八股”的必要。

其实信仰佛法的人，也大可以不必枉费精力来做这种搭题文章。王先生说佛弟子应守三归依，其中归依法即是“不诵习外道经典”；归依僧即是“不听信异教徒之谬说”。依此标准，科学家虽有实证的知识，终不能入真佛弟子的耳膜；至多不过摭拾一二偶合之点，供佛弟子宏法卫道之一助。这种工作，既够不上科学家所谓“求真”的戒律，也终“莫能回科学家先入之见”。何则？科学家自有他的立场，并不靠这一二偶合之点为他增高身价。他在实验室里研究元子，电子，素子，并不因为古希腊有过元子论便增加他的信仰；也并不因为古印度有过极微论便取消他眼前的研究。他至多不过说，“很难得！古人没有我们的设备，居然敢提出这样大胆的假设！”

反过来说，佛弟子也自有他的立场。老实说，他的立场是迷信。他尽管摆出科学分析的架子，说什么七识八识，百法五百四十法，到头来一切唯识的心理学和因明的论理学都只是那最下流的陀罗尼迷信的掩眼法！其实迷信咒术，崇拜生殖器，与七识八识有何交

涉？与百法五百四十法又有何交涉？即使他证明了四大皆空，万法唯识，他怎么会一跳就跳上了这条下流的路？话到归根，他本来早已上了这条路了，七识八识，百法五百四十法不过是变把戏而已。他本来不靠这一套！

王小徐先生是绝顶聪明的人，但聪明的人也不免有时懵懂。聪明人滥用他的聪明，而不肯用严格的方法来裁制他的思考力，便不免陷入懵懂里去了。王先生自己提出他的推理的原则如下：

> (1)凡我人对于一事而怀疑，必此事在此时此处虽未为我人所亲历，而在他时他处已曾为我人所亲历者。
>
> (2)又我人对于一事而可以推知，必此事在此时此处虽未为我人所亲历其与某事并存或继起，而在他时他处已曾为我人所亲历其与某事并存或继起者。

王先生用这两条原则来“决定否认宇宙之客观的存在”。他很大胆地说：

> 今我人决不能于何时何处可亲历有一客观的宇宙，何得有所怀疑？
>
> 今我人更决不能于何时何处可亲历有一客观的宇宙与种种现象并存或继起，何得有所推知？

好大胆的推论！

然而王先生对于别的许多问题，却不肯应用这种严格的论理，便很恭顺的承认了。我们不能不问王先生：

> 你对于客观的宇宙，既然决定否认，你为什么能相信“一切众生轮回六趣”呢？
>
> 你为什么能相信勤修观行便“能得六种神通”呢？
>
> 你为什么能相信“六种神通，除漏尽外，余之五通，外道鬼神亦多有之”呢？

这几项之中，可有那一项是王先生“所亲历者”？可有那一项是“我人所亲历者”？王先生说：

> 故非亲证真现量，或依据佛及大菩萨之真现量以为前提，决不能立真比量。……乃犹执迷不悟，反疑佛法证真现量者所见之轮回，所获之神通为妄，何其太不自量乎？

如此说来，王先生的信仰也不过建筑在“佛法证真现量者所见”罢了。王先生何不稍稍应用他否认客观宇宙的论理条件来批评他自己的信仰呢？王先生何严于彼而宽于此乎？我们不能不说，王先生也不过迷信“佛及大菩萨之真现量”而已。

什么叫做“真现量”？王先生说：

> 例如眼见青山，但有青之感觉，尚无青之概念，更无大小方圆等概念，尤无山之概念，方为真现量。

我们请问，王先生证过这种“真现量”没有？我们没有“亲历”过，不敢瞎说。但就王先生举的例子看来，这不过是下等动物的知觉状态，有了又何足贵？即使有了这种真现量，“以为大前提”，难道我们就可以证知轮回六道以及六神通了吗？这里面的论理关系，我们浅陋的人实在想不通。

以上所说，只是略举一二事来说明佛弟子（包括王小徐先生）的立场是迷信。他们说“我”是妄，眼前的桌子是妄，手里的笔也是妄。但他们却深信轮回六道是真，六神通是真，真现量是真，极乐世界是真。他们的妄，只是他们的妄；他们的真，只是他们的真；他们所谓科学，也只是他们的科学而已。

胡适　十九，六，二十。

《参同契》的年代

《参同契》一书的年代,颇不易考定。《四库提要》(卷一四六)似信其为后汉之书。《提要》于彭晓《参同契》《通真义》条(页三四)下论彭晓序云:

> 晓序谓伯阳先示青州徐从事,徐乃隐名而注之。至桓帝时,复以授同郡淳于叔通,遂行于世。而传其诀者颇鲜。其或然欤?

这里还有怀疑之意。又于蒋一彪《古文参同契集解》(四十)条下云:

> 案《参同契》一书,自虞翻注《易》引其"日月为易"一语外(见李鼎祚《周易集解》),他家罕所称引。其授受源流,诸书亦不具载。

今查李鼎祚《集解》(《雅雨堂丛书》本),卷十三引

> 虞翻曰:"……日月为象。"

又卷十五"易者象也"下引

> 虞翻曰:"易谓日月在天成八卦象,县象著明莫大日月,是也。"

诸条皆不说是引《参同契》。惟陆德明《经典释文》卷一"易"字下云:

> 此经名也。虞翻注《参同契》云字从日下月。

阮元《校勘记》云:

> 闽监本同。宋本下有"正从日勿"四字。

《释文》的一句,前人读错了,以为虞翻注《易》引《参同契》。张惠言《周易虞氏义》(皇清经解第一四一种)始更正旧说云:

> 《参同契》云:"日月为易",虞君注云:"易字从日下月。"

此说似得《释文》原意。大概唐以前有一种本子，称为虞翻注本。《隋书·经籍志》不载此书，虞翻本传也不说他有《参同契注》。

《提要》(四一)又说：

> 《参同契》本末，汉魏遗书虽无文可证，若晋以来书，则葛洪《神仙传》固云伯阳作《参同契》，《五行相类》凡三卷；唐以来书，则《旧唐书·经籍志》(案《旧唐书》著录之书并据开元内外经录)固云《周易参同契》二卷，魏伯阳撰，《周易五相类》一卷，魏伯阳撰矣。

《神仙传》有魏伯阳传，传末云：

> 伯阳作《参同契》，《五相类》，凡二卷。其卷如似解释《周易》，其实假借爻象以论作丹之意。而儒者不知神仙之事，多作阴阳注之，殊失其奥旨矣。(此依《云笈七签》本。《太平广记》本"五相类"作"五行相类"，"二卷"作"三卷"。文字也有小差异。)

此言若真是葛洪(死时约在三三〇)说的，其时已有《参同契》注本，则魏伯阳当是后汉晚年的人。(《抱朴子》卷十九《遐览》篇列举道书之目，中有《魏伯阳内经》，而不提《参同契》。)

葛洪以前已有注本，则旧说徐从事作注，非不可能；虞翻作注，也非不可能。依李鼎祚所引，可见虞翻确承认"日月为易"之说。《神仙传》说伯阳是吴人，其弟子有姓虞的。虞翻也是一个怪人，他虽不信神仙，但他做了《易注》奏上孙权说：

> 臣郡吏陈桃梦臣与道士相遇，放发，被鹿裘，布易六爻，挠其三，以饮臣，臣乞尽吞之。道士言，"易道在天，三爻足矣。"岂臣受命应当知经？

这可见他也很有点"方士易"的臭味。故他作《参同契》注不是不可能的事。(《虞翻》死时约在二四〇)

《参同契》最重坎离，以坎离为日月。虞翻注《易》，也有"坎月离日"之说。《参同契》用京房"纳甲"之法，虞氏《易注》也采纳甲之法，故也说"甲乾乙坤，相得合木；……丙艮丁兑，相得合火；……戊坎

己离，相得合土；……庚震辛巽，相得合金；……天壬地癸，相得合水”。张惠言《周易虞氏消息》云，“戊己壬癸皆坎离也。”这都是东汉的方士易的风气。

朱熹说：

> 《参同契》文章极好，盖后汉之能文者为之。读得亦不枉。其用字皆根据古书，非今人所能解，以故，皆为人枉解。(《语类》卷百二十五，页十四。)

朱熹作《周易参同契考异》，自跋云：

> 右《周易》《同契》，魏伯阳所作。魏君，后汉人，篇题盖放纬书之目，词韵皆古奥，雅难通。读者浅闻，妄辄更改，故比他书尤多舛误。……

朱熹勇于疑古，他对此书却深信为后汉人之作。

《参同契》用的韵也很古。但我们知道声韵的变迁在时间上往往需要很长的时间，在地域上又有一个地方变了而别一个地方继续保持古音的，所以用音韵来考证年代是很冒险的，不能算作可靠的根据。

我个人的意见颇倾向于承认《参同契》是一部二世纪晚期的书。

十七年十月十八日记。
廿四年十月一日改定。

朱起凤《辞通》序

十年前，我最初得见朱丹九先生的《辞通》，当时我就很佩服这部书，曾介绍它给一家书店。不幸这一部三百万字的大著在那个时代竟寻不着一个敢冒险的出版者去承印。现在开明书店的几位先生竟敢担负这部大书的印行，他们要我写一篇序，我如何敢推托呢？

向来编纂字典辞书的人，都把这件事看作"为人"的工作。真能自己有创见的学者，往往轻视这一类的工作。到了清朝，王念孙，段玉裁，钱绎诸人整理《广雅》《说文》《方言》一类的古辞典，都只是自己做学问，还不是做字典。到阮元计画的《经籍纂诂》，那才是有意为后来学者做一部辞典，才是有意的"为人"的工作。《经籍纂诂》虽然有"统长言短言而并录，合本训转训而俱收"的宣言，但全书所收，重在单字；诂训来源，限于古籍。朱骏声的《说文通训定声》成于上述诸书之后，其体例与方法都稍胜前人。体例是一部表示声音与训诂变迁滋生的字典，是一部有创见的辞书；方法是特别注重"转注"与"假借"，用为训诂演变与形声变异的原则。朱氏认假借有四例八用。四例是：

(1)同音假借：如德之为惪。

(2)叠韵假借：如冰之为掤

(3)双声假借：如利之为赖，答之为对。

(4)合音假借：如茺蔚为蓷蓷，蒺藜为茨。

假借的八用是：

(1)同声通写：如气作氣，谊用义，衛为帅。

(2)托名标帜：如戊癸。

(3)单辞形况：如“率尔”“幡然”。

(4)重言形况：如“朱朱”“关关”。

(5)叠韵连语：如“窈窕”“蒙戎”。

(6)双声连语：如“次且”“丛脞”。

(7)助语之词：如“能”“为”“于”“焉”。

(8)发声之词：如“乃”“若”。

右四例之中，叠韵，双声，合音都自然倾向于造成“连语”。八用之中，第七第八(助语与发声之词)都是有声无字，其假借之字也都是“托名标帜”；故此二类实同于第二，而“托名标帜”其实又只是“同声通写”，故此四类单字的假借其实只是一大类而已。其余四种用法，都是“连语”。在方法上，朱骏声用假借(“依声托字”为假借)的原则来解释连语，为字典学上的一大进步。

朱丹九先生的《辞通》，在方法上，只是继承《说文通训定声》的“连语”部分，专收连语，而用同声假借的原则来整理他们，解释他们。这是《辞通》的主要方法。例如：

彬彬　(《论语》)

份份　(《说文》)

斌斌　(《晋书·卫恒传》)

分分　(《荀子·儒效》：“分分兮其有终始也”)

斑斑　(《太玄经》)

这是“重言形况字”的例子。如此排列，读者自能明白这五种异文都只是一个连语的同声假借。杨倞注《荀子》，把“分分”读作“名分”之“分”，也只是因为他不懂得“分”字古音读如“份”，即是彬字。又如：

缤纷　𨙸盼

闠闠　缤翻

翩翻　翩翾

翩幡

频繁　频烦

便烦　便蕃

便番　便繁

这是“双声连语”的例子。(古音“纷”“番”等字皆读重唇音,故“缤纷”“便番”等等都是双声。)但本书指出,《诗·小雅·采菽》,“平平左右,亦是率从”,《韩诗》引作“便便左右”,《左传》引作“便蕃左右”;《汉书·司马相如传》的“翩幡互经”,《史记》本传作“翻幡”:那就又可见这一类双声连语与重言连语往往可以互相通写了。

用声音通假的原则来统驭许多不同形的字,这是近二百年来学者在方法上的最大贡献。其实“政者正也”;“仁者人也,义者宜也,礼者履也”,这种同声相释的方法本是古代哲人提倡过的。几千年来,何以多数学者不敢发挥这种大圣贤提倡过的同声互训的方法呢?我想,这是因为这个方法,如果用的不谨慎,也可以产生许多可笑的谬论。例如董仲舒《春秋繁露》里就常用这个方法:

> “性”之名非“生”欤?
>
> “心”之为名“栣”也。
>
> “民”之号,取之“瞑”也。
>
> 深察“王”号之大意,其中有五科:皇科,方科,匡科,黄科,往科:合此五科以一言,谓之“王”。
>
> 深察“君”号之大意,其中亦有五科:元科,原科,权科,温科,群科:合此五科以一言,谓之“君”。(以上皆见“深察名号”篇。)

这都不是从声音通假上去寻求古训诂,乃是从声音上去傅会一些抽象名词的意象。这个方法是很危险的。即如“心”字,《广雅·释亲》说:

> 心,任也。

《白虎通·性情篇》也说:

> 心之为言任也,任于思也。

任的同音字很多，董仲舒却单取那有禁制之义的“衽”字来解释“心”字，说道：

> 衽众恶于内，弗使得发于外者，心也。心之为名衽也。人之受气苟无恶者，心何衽哉？

“任”字可作“任使”解，可作“信任”解，可作“担负”解，每一义用来解“心”字都可以得着一个新的心的界说。如今排除众说，独取一个“衽”字，就把“心”的作用看成禁制众恶，又因此成立性恶之说。这一个湾岂不是转的太大了吗？

大概古代学者有见于这个方法滥用的危险，所以不敢信任同声互训的方法。后来学者舍字音而取字形，这个方法的来源也很古。如董仲舒既说“王”字的声训有五科，却又说，“三画而连其中谓之‘王’；三画者，天地与人也，而连其中者，通其道也。”这就又是用字形来作诂训了。又如“士者事也”是声训；“闻一知十之谓士”就是形训了。形训的困难在于（一）象形之字太少，（二）后世所传字形往往已是隶书以后的变形，已不是最初的字形了。所以拘执字形来求字义，势必至于望形生义，闹出王安石的《字说》的许多笑话。最大的弊病在于用后起的思想来推说最初造字的意义。如“通天地人”为王，“闻一知十”为士，都是后起的见解，决不可用来作最初的字义。

清朝的学者精研声韵诂训之学，知道“训诂之旨本于声音”；（王引之《经籍纂诂序》）虽然不可傅会声音去做那深奥的哲学名词的根据，至少可以使我们懂得许多僻字生字的极平常的意义。例如《楚辞》：

> 小腰秀颈，若鲜卑只。

“鲜卑”是带钩。《战国策》作“师比”，《史记·匈奴传》作“胥纰”，《汉书·匈奴传》作“犀毗”。若依字形，则为四名；若依字声，则是一物。此如“佛陀”又译作“浮屠”，“由旬”或译作“由巡”，“南无”又译作“南谟”，本无其字，依声借用，若拘执字形，就不可通了。

朱丹九先生的这部书，罗列一切连语，遍举异形的假借字，使学者因此可以得着古字同声相假借的原则，使他们因此可以养成“以声求义”的习惯。朱先生是一个有方法，有创见的学者，他著此书，不仅仅给了我们一部连语辞典而已，同时又给了我们许多训诂学方法的教材。这是此书的最大功用。

“因声求义”是《辞通》指示我们的最重要的方法。但朱先生在这书里又指示我们一些附带的校勘学方法。字形是容易错误的；写的人可以有笔误，抄的人可以有眼误手误，刻书或排印的人也可以有种种错误。读书的人，捧着误书去笨想，就像韩非说的那个“举烛”的笑话了。郢人要写信给燕国的相国，晚上烛光不亮，他对那傍边执烛的人说“举烛”！他嘴里说“举烛”，笔下也就误写了“举烛”两个字。燕相国接到来书，不懂这两个误写的字是何意思，就勉强解说道：“举烛者，尚明也。尚明也者，举贤而任之”。他的话虽有理，究竟不是写信人的本意。《辞通》所校勘的误字，都可以使初学的人明了校勘之学可以帮助训诂，都可以使他们学一点校勘的方法。例如“循”字与“脩”字，在古书里往往互讹。《辞通》卷五，页七八——八〇，三页之中，就有许多例子：

伊循　误作　伊修
吴循　误作　吴脩
休循　误作　休修
遵循　误作　遵修
准循　误作　推脩
述循　误作　述修

又同卷页五六有两条很有趣的例子：

骈邻（《汉书·高惠高后·文功臣表》：“柏至靖侯许盎以骈邻从。”）

骈怜（《史记·高祖功臣表》：“柏至以骈怜从。”《索隐》：“骈怜，犹比邻也。”）

在这一条，《史记》的误“邻”为“怜”，可用《汉书》来校改。下一条例

子就不容易看出来了：

邑邻（《后汉书·班昭传》："声誉曜于邑邻。"）

邑怜（《荀子·解蔽》："不慕往，不闵来，无邑怜之心。"）

杨京注《荀子》此语云：

邑怜，未详。或曰，邑与悒同；悒快也。怜读为吝，惜也。言弃无益之事，更无悒怏吝惜之心。此皆明不为异端所蔽也。

朱丹九先生说此条云：

怜邻古通用。"无邑邻之心"者，言其谢绝往来，不与邑邻交通也。杨注失之。

朱先生解说此句，也许还有可议之处。但他读"邑怜"为"邑邻"似乎远胜于旧说了。（"邻"是普通字，写者误作"怜"，这是校勘学的问题，不当认为古字通假的一例。）

这种"形似而误"的例子，大多数还容易校勘。有时历世久远，异形之字自成一个古典，自成一个意义，那就不容易校改了。《辞通》卷六（页二三）有：

藩垣（《诗·板》："价人维藩，大师维垣。"韩愈《与邢尚书书》："今阁下为君爪牙，为国藩垣。"）

藩宣（《韩诗外传》："四国于藩，四方于宣。"）

蕃宣（《诗·崧高》："四国于蕃，四方于宣。"《旧五代史·唐明宗纪》："世联宗族，任重蕃宣。）

郑玄笺《崧高》篇说："四国有难，则往扞御之，为之蕃屏；四方恩泽不至，则往宣畅之。"朱丹九先生说：

蕃为藩字之省，宣为垣字之假。古读亘字同宣。《诗·淇奥》"赫咺"，《韩诗》作"赫宣"，其明证也。"于蕃于宣"犹"维藩维垣"。……郑氏释"蕃"字不误，读"宣"为宣畅之宣，则失之矣。

此处他用《板》诗的"价人维藩，大师维垣"来比较《崧高》诗的"四国于蕃，四方于宣"。这虽然是用一例来比一例，虽然只可称为"比

例”的论证，其实也是一种“归纳法方法”。王念孙用“终温且惠”，“终窭且贫”来比较“终风且暴”，就打倒“终风，终日风也”的旧说，而建立“终”为虚字（既风且暴）的新说。此种方法，同是比较个体的例子而求得一个通则；例子多，就是“归纳”；例子少只可称为“例证”。其实在精神上都是归纳的方法。

朱先生以一个私人的精力，用三十多年的苦功，成此三百万字的大书。书中虽不无细微可议之处，但他的方法是很可佩服的，很可效法的。十年前，他的同乡学者王国维先生曾在北京大学研究所国学门提出“古文学中联绵字之研究”一个题目，他说：

> 联绵字，合二字而成一语，其实犹一字也。前人《骈雅》《别雅》诸书，颇以义类部居联绵字，然不以声为之纲领，其书盖去类书无几耳。……若集此类之字，经之以声，而纬之以义，以穷其变化，而观其会通，岂徒为文学之助，抑亦小学上未有之事业也。

朱先生此书，其中的一部分固然只可作“类书”之用，但其中有一大部分确是王国维先生所期望的“小学上未有之事业”。只可惜王先生不能为他的同乡学者的这部大著作一种最有权威的评判了！

二十三，三，十三夜。

赵万里《校辑宋金元人词》序

赵万里先生校辑宋金元人词，计词人七十家，凡得词一千五百馀首，除一小部分（如《稼轩词》丁集）之外，都是毛晋，王鹏运，江标，朱孝臧，吴昌绶诸家汇刻词集所未收的。他自序说，“汇刻宋人乐章，以长沙《百家词》始，至余此编乃告一段落”。这话不是自夸，乃是很平实的估计。他给宋金元词整理出这许多的新史料来，我们研究文学史的人，都应该对他表示深厚的感谢和敬礼。

这部书的长处，不仅在材料之多，而在方法和体例的谨严细密。简单说来，有这几点：

第一，辑佚书的方法，清朝学者用在各种方面，收效都极大，但词集的方面，王鹏运，朱孝臧诸人都不曾充分试用过；有时偶尔用他，如四印斋的《漱玉集》，又都苟简不细密。到万里先生才大规模的采用辑佚的方法来辑已散佚的词集。他这书的成绩，便是这方法有效的铁证。

第二，辑佚书必须详举出处，使人可以覆检原书，不但为校勘文字而已，并且使人从原书的可靠程度上判断所引文字的真伪。清朝官书如《全唐文》与《全唐诗》皆不注出处，故真伪的部分不易辨别。例如同为诏敕，出于《大唐诏令集》的，与出于契嵩改本《六祖坛经》的，其可靠的程度自然绝不相同；若不注明来历，必有人把伪作认为史料。万里先生此书每词注明引用的原书，往往一首词之下注明六七种来源，有时竟列举十二三种来源，每书又各注明卷数。这种不避烦细的精神，是最可敬又最有用的。

第三，辑佚书因来源不同，文字上也往往有异同。万里先生此

书把每首词的各本异文都一一注出，这是校书的常法，而在文学史料上这方法的功用最大，因为文学作品里一个字的推敲都不可轻易放过。即如此书第一首词——宋祁的《好事近》——的上半首，各本作

睡起玉屏风，吹去乱红犹落。天气骤生轻暖，衬沉香帷箔。

《阳春白雪本》只换了四个字，便全不同了：

睡起玉屏空，莺去乱红犹落。天气骤生轻暖，衬沉香罗薄。

从文义上看来，《阳春白雪》本远胜于各本。在这种地方，虽有许多本子之相同，不可抹煞一个孤本的独异。异文的可贵正在此。

第四，此书于可疑的词，都列为附录，详加考校，功力最勤。试举《漱玉词》作例。《漱玉词》的散佚，是文学史上的绝大憾事，所以后人追思易安居士的文采，往往旁搜博采，总想越多越好。王鹏运说，"吉光片羽，虽界在疑似，亦足珍也。"其实辑佚书所贵在于存真，不在求多。万里先生重辑《漱玉词》，所收只有四十三首，馀十七首列入附录。他所收的，也许还有一两首可删的；但他所删的是决无可疑的。

第五，向来王朱诸刻都不加句读，此书略采前人词谱之例，用点表逗顿，用圈表韵脚，都可为读者增加不少便利，节省不少精力。

以上略述此书的贡献。但此书亦有一二可以讨论之点。此书所收词人，除了极少数之外，多是普通读者向来不大认得的。万里先生既做了这一番辑逸钩沉的大工作，一定收到了不少的传记材料，他若能给每位词人各撰一篇短传，使我们略知各人的生平事实，师友渊源，时代关系，以及各人所作其他著述的版本存佚，那就更可以增加这部书在文学史上的价值了。

还有一点也可以讨论。词与曲的分界，究竟在那里？这个问题实在不容易解答。万里先生所收的词，有一些词调是元人各种乐府选本如《太平乐府》和《阳春白雪》都收入的。既可以收《黑漆弩》，何以不可以收《清江引耍孩儿》等等？朱孝臧先生既可以收史浩的大

曲，万里先生也可以收赵令畤的《商调蝶恋花》，何以不可以收金元人的套数？既可以收刘敏中卢疏斋，何以不可以收贯酸斋马东篱等等？在文学演变史上，词即是前一个时代的曲，曲即是后一个时代的词，根本上并无分别。山谷少游都曾作俚俗的曲子；此书中的晁元礼《闲斋琴趣》，曹组的俳词，与金元曲子有何种类上的分别呢？万里先生精于版本目录之学，所见的书极多，何不更进一步，打破词与曲的界限，用同样辑逸的方法，校辑金元人的曲子，合成一部"宋金元人乐府总集"呢？这是我个人的一点私愿，不知万里先生可有这兴致么？

二十，五，四。

董康《书舶庸谭》序

董授经先生于十五年的年底避祸游日本，往来京都东京之间，十六年四月底归国。我那时正从美洲回国，也在日本住了二十多日。董先生到过的地方，我也游过不少；他见着的朋友，我也会着不少。但我在日本没有日记，二十多日的印像感想遂都已模糊了；他有了这四卷的详细记载，不但替他自己留下了永久的纪念，还使我们读这书的人得着很大的益处。我在东京京都见的各位支那学家，人人都极口赞叹董先生功力之勤苦。现在我读这四卷日记，想像这位六十岁的学者伏案校书的神情，真使我这个少年人惭愧汗下了。

董先生在他的自序里，已说过他这书大旨有三点：第一是访求古书。“凡遇旧椠孤本，记其版式，存其题识。七厄之馀，得睹珍笈，以语同癖，谅深忻慨”。第二是搜访小说。董先生是近几十年来搜罗民间文学最有功的人，他在这四卷书里记录了许多流传在日本的旧本小说，使将来研究中国文学史的人因此知道史料的所在。第三，董先生是个多情的人，他的一生曾经过几度很深刻的恋爱历史；他在这日记里留下许多情诗，记着几番绮梦，——“春蚕理绪，垂死方休；秋蛩善啼，乡宵弥咽”，——使我们约略窥见董先生的性情，知道他不仅是一个书蠹，不仅是一个法家，而是一个富于情绪的老少年。

我们先看这三点。

记载海外古书的工作，自从杨守敬先生以至董先生和傅沅叔先生最近的《访书记》，都是嘉惠学者的事业，不用我在这里特别赞扬。董先生的日记里特别注重日本藏书的历史，如金泽的略传，如

狩谷掖斋的详传，如佐伯献书记，如增上寺三藏的历史，如高野山的详记，如秘阁藏书的源流表，都可以使我们明了日本先代贵族学者提倡文艺的历史与精神。南葵，东洋，静嘉堂诸文库，不过是继续这种爱好文艺的遗风而已。

关于小说戏曲的访求和记载，董先生的书也有重要的贡献。如内阁所藏小说中，有《封神演义》，是明刻本，编者为许仲琳。此书作者的姓名，在中国久无可考，赖有此本可供考证。又如《岳武穆演义》，本子最多，最难考证；内阁目有明余应鳌编的八卷本，有明熊大木编的十卷本；又有十一卷的嘉靖三十一年本，前八卷为熊大本编，后集三卷为李春芳编。北京朱希祖先生藏有明刻本，编者为理学名儒邹元标，也和今本大不同。若合此诸本，将来定可以看出此书演变的线索了。又《英烈传》也有种种不同的本子。内阁所藏也有三种明刻本，都可供比较的研究。

关于第三点，我也有点感想。日记属于传记文学，最重在能描写作者的性情人格，故日记愈详细琐屑，愈有史料的价值。董先生此记，不但把他少年的逸事坦白示人，并且把他老年的梦境也详细写出。记中各梦，多可供心理学者的研究，例如柳丝一梦：

> 〔一月十三日〕夜梦柳丝随一姥至，似初嫁来者，絮絮情话，并出一素缣索书。余题有“臂痕乍褪秦宫赤，眉妩新留京兆妍”之句，忘其全律。
>
> 柳丝者，昔年金陵棘闱中所梦女子，怀中抱一儿，自言今名，与余前世结缡未久弃世，遗蜕葬某刹前柳树下，属为改葬。自后每值患难，或病中，辄梦之。往岁漫游，欧美往复，两度梦之于横滨港舟中。……

董先生自己的解释，我们可以不论。但此等材料，若遇弗洛得派的心理学者，便成了可宝贵的材料。记梦之作，必须记者诚实可信，方有价值。记得明朝成弘间有位理学家罗一峰所著文集后附梦稿二卷，纪梦多至三百馀首。今董先生虽向不谈理学，平生治事素主笃

实，他自记的绮梦岂有不可信的吗？

以上申述董先生所指出的三点。三点之外，我以为还有两事，值得读者特别注意。其一事为四月二十五日补记庚子拳祸一长篇，近三千字。董先生当时在围城中，又是监斩徐承煜，启秀的人，故他这篇记载虽作于近三十年后，应该还有史料的价值。

其一事为四月二十三日记游高野山柳之间而附录丰臣秀次切腹事及秀次的姬妾被诛事，一日之记近七千字，可算是最长的日记。其中记秀次切腹事，最悲壮动人，最可令人想见大和民族的武士道。全文分六节：第一节记秀次闻切腹之命；第二节记和尚隆西堂自请从死；第三节记从死诸人分剑与题剑；第四节记最后之宴，及万作，山田，山本三人切腹，秀次亲为他们"介错"(切腹后，须断其首，名为介错)；第五节记秀次与隆西堂同时切腹，淡路为秀次介错，心悸目眩，进三刀方才断头；第六节记淡路切腹：

> 淡路语二使曰："技拙殊惶愧。今介错者为主公，目眩心悸，狼狈特甚。……余今奏技，请公等拭目；若覆前辙，斯狼狈也。"即切腹作十字形，出其脏腑于两股，置剑合掌。吉兵卫就而进刃焉。(卷四，页三六)

切腹是何等惨事，然而日本的武士却把此事看作一种艺术，要做的悲壮淋漓，要做的美；他们不惜死，却不愿让人笑他"技拙"，笑他死的不美。这真是日本文化的最大特色。凡观察一国的文化，须看这文化之下的人怎样生活，更须看这文化之下的人怎样死法。董先生一日发愤记七千字，只是要我们看看古日本武士怎样死法。

董先生有《柳之间吊秀次》诗四章。我也和他一首小诗，题他这一日的日记：

> 一死不足惜，技拙乃可耻。
>
> 要堂堂的生，莫狼狈的死。

十九，六，二十八夜。

《人权论集》序

这几篇文章讨论的是中国今日人人应该讨论的一个问题，——人权问题。前三篇讨认人权与宪法。第四篇讨论我们要的是什么人权。第五六篇讨论人权中的一个重要部分，——思想和言论的自由。第七篇讨论国民党中的反动思想，希望国民党的反省。第八篇讨论孙中山的知难行易说。这两篇只是"思想言论自由"的实例：因为我们所要建立的是批评国民党的自由和批评孙中山的自由。上帝我们尚且可以批评，何况国民党与孙中山？

第九篇与第十篇讨论政治上两个根本问题，收在这里做个附录。

周栎园《书影》里有一则很有意味的故事：

> 昔有鹦武飞集陀山。山中大火，鹦武遥见，入水濡羽，飞而洒之。天神言，"尔虽有志意，何足云也？"对曰，"尝侨居是山，不忍见耳。"

今日正是大火的时候，我们骨头烧成灰终究是中国人，实在不忍袖手旁观。我们明知小小的翅膀上滴下的水点未必能救火，我们不过尽我们的一点微弱的力量，减少良心上的一点谴责而已。

十八，十二，十三。

《四十自述》自序

我在这十几年中,因为深深的感觉中国最缺乏传记的文学,所以到处劝我的老辈朋友写他们的自传。不幸的很,这班老辈朋友虽然都答应了,终不肯下笔。最可悲的一个例子是林长民先生,他答应了写他的五十自述作他五十岁生日的纪念;到了生日那一天,他对我说:“适之,今年实在太忙了,自述写不成了;明年生日我一定补写出来。”不幸他庆祝了五十岁的生日之后,不上半年,他就死在郭松龄的战役里,他那富于浪漫意味的一生就成了一部人间永不能读的逸书了!

梁启超先生也曾同样的允许我。他自信他的体力精力都很强,所以他不肯开始写他的自传。谁也不料那样一位生龙活虎一般的中年作家只活了五十五岁!虽然他的信札和诗文留下了绝多的传记材料,但谁能有他那样“笔锋常带情感”的健笔来写他那五十五年最关重要又最有趣味的生活呢!中国近世历史与中国现代文学就都因此受了一桩无法补救的绝大损失了。

我有一次见着梁士诒先生,我很诚恳的劝他写一部自叙,因为我知道他在中国政治史与财政史上都曾扮演过很重要的角色,所以我希望他替将来的史家留下一点史料。我也知道他写的自传也许是要替他自己洗刷他的罪恶;但这是不妨事的,有训练的史家自有防弊的方法;最要紧的是要他自己写他心理上的动机,黑幕里的线索,和他站在特殊地位的观察。前两个月,我读了梁士诒先生的讣告,他的自叙或年谱大概也就成了我的梦想了。

此外,我还劝告过蔡元培先生,张元济先生,高梦旦先生,陈独

秀先生，熊希龄先生，叶景葵先生。我盼望他们都不要叫我失望。

前几年，我的一位女朋友忽然发愤写了一部六七万字的自传，我读了很感动，认为中国妇女的自传文学的破天荒的写实创作。但不幸她在一种精神病态中把这部稿本全烧了。当初她每写成一篇寄给我看时，我因为尊重她的意思，不曾替她留一个副本，至今引为憾事。

我的《四十自述》，只是我的"传记热"的一个小小的表现。这四十年的生活可分作三个阶段，留学以前为一段，留学的七年（一九一〇——一九一七）为一段，归国以后（一九一七——一九三一）为一段。我本想一气写成，但因为种种打断，只写成了这第一段的六章。现在我又出国去了，归期还不能确定，所以我接受了亚东图书馆的朋友们的劝告，先印行这几章。这几章都先在《新月》月刊上发表过，现在我都从头校改过，事实上的小错误和文字上的疏忽，都改正了。我的朋友周作人先生，葛祖兰先生，和族叔堇人先生，都曾矫正我的错误，都是我最感谢的。

关于这书的体例，我要声明一点。我本想从这四十年中挑出十来个比较有趣味的题目，用每个题目来写一篇小说式的文字，略如第一篇写我的父母的结婚。这个计划曾经得死友徐志摩的热烈的赞许，我自己也很高兴，因为这个方法是自传文学上的一条新路子，并且可以让我（遇必要时）用假的人名地名描写一些太亲切的情绪方面的生活。但我究竟是一个受史学训练深于文学训练的人，写完了第一篇，写到了自己的幼年生活，就不知不觉的抛弃了小说的体裁，回到了谨严的历史叙述的老路上去了。这一变颇使志摩失望，但他读了那写家庭和乡村教育的一章，也曾表示赞许；还有许多朋友写信来说这一章比前一章更动人。从此以后，我就爽性这样写下去了。因为第一章只是用小说体追写一个传说，其中写那太子会颇有用想像补充的部分，虽经堇人叔来信指出，我也不去更动了。但因为传闻究竟与我自己的亲见亲闻有别，所以我把这一章提

出，称为“序幕”。

我的这部《自述》虽然至今没写成，几位旧友的自传，如郭沫若先生的，如李季先生的，都早已出版了。自传的风气似乎已开了。我很盼望我们这几个三四十岁的人的自传的出世可以引起一班老年朋友的兴趣，可以使我们的文学里添出无数的可读而又可信的传记来。我们抛出几块砖瓦，只是希望能引出许多块美玉宝石来；我们赤裸裸的叙述我们少年时代的琐碎生活，为的是希望社会上做过一番事业的人也会赤裸裸的记载他们的生活，给史家做材料，给文学开生路。

二二，六，二七，在太平洋上。

介绍我自己的思想(《胡适文选》自序)

我在这十年之中,出版了三集《胡适文存》,约计有一百四五十万字。我希望少年学生能读我的书,故用报纸印刷,要使定价不贵。但现在三集的书价已在七元以上,贫寒的中学生已无力全买了。字数近百五十万,也不是中学生能全读的了。所以我现在从这三集里选出了二十二篇论文,印作一册,预备给国内的少年朋友们作一种课外读物。如有学校教师愿意选我的文字作课本的,我也希望他们用这个选本。

我选的这二十二篇文字,可以分作五组。

第一组六篇,泛论思想的方法。

第二组三篇,论人生观。

第三组三篇,论中西文化。

第四组六篇,代表我对于中国文学的见解。

第五组四篇,代表我对于整理国故问题的态度与方法。

为读者的便利起见,我现在给每一组作一个简短的提要,使我的少年朋友们容易明白我的思想的路径。

一

第一组收的文字是:

演化论与存疑主义

杜威先生与中国

杜威论思想

问题与主义
新生活
新思潮的意义

我的思想受两个人的影响最大：一个是赫胥黎，一个是杜威先生。赫胥黎教我怎样怀疑，教我不信任一切没有充分证据的东西。杜威先生教我怎样思想，教我处处顾到当前的问题，教我把一切学说理想都看作待证的假设，教我处处顾到思想的结果。这两个人使我明了科学方法的性质与功用，故我选前三篇介绍这两位大师给我的少年朋友们。

从前陈独秀先生曾说实验主义和辩证法的唯物史观是近代两个最重要的思想方法，他希望这两种方法能合作一条联合战线。这个希望是错误的。辩证法出于海格尔[1]的哲学，是生物进化论成立以前的玄学方法。实验主义是生物进化论出世以后的科学方法。这两种方法所以根本不相容，只是因为中间隔了一层达尔文主义。达尔文的生物演化学说给了我们一个大教训：就是教我们明了生物进化，无论是自然的演变，或是人为的选择，都由于一点一滴的变异，所以是一种很复杂的现象，决没有一个简单的目的地可以一步跳到，更不会有一步跳到之后可以一成不变。辩证法的哲学本来也是生物学发达以前的一种进化理论；依他本身的理论，这个一正一反相毁相成的阶段应该永远不断的呈现。但狭义的共产主义者却似乎忘了这个原则，所以武断的虚悬一个共产共有的理想境界，以为可以用阶级斗争的方法一蹴即到，既到之后又可以用一阶级专政方法把持不变。这样的化复杂为简单，这样的根本否定演变的继续便是十足的达尔文以前的武断思想，比那顽固的海格尔更顽固了。

实验主义从达尔文主义出发，故只能承认一点一滴的不断的

[1] 海格尔：今译黑格尔。

改进是真实可靠的进化。我在“问题与主义”和“新思潮的意义”两篇里，只发挥这个根本观念。我认定民国六年以后的新文化运动的目的是再造中国文明，而再造文明的途径全靠研究一个个的具体问题。我说：

> 文明不是拢统造成的，是一点一滴的造成的。进化不是一晚上拢统进化的，是一点一滴的进化的。现今的人爱谈“解放”与“改造”，须知解放不是拢统解放，改造也不是拢统改造。解放是这个那个制度的解放，这种那种思想的解放，这个那个人的解放：都是一点一滴的解放。改造是这个那个制度的改造，这种那种思想的改造，这个那个人的改造：都是一点一滴的改造。
>
> 再造文明的下手工夫是这个那个问题的研究。再造文明的进行是这个那个问题的解决。（页六八）

我这个主张在当时最不能得各方面的了解。当时（民国八年）承“五四”“六三”之后，国内正倾向于谈主义。我预料到这个趋势的危险，故发表“多研究些问题，少谈些主义”的警告。我说：

> 凡是有价值的思想，都是从这个那个具体的问题下手的。先研究了问题的种种方面的种种事实，看看究竟病在何处，这是思想的第一步工夫。然后根据于一生的经验学问，提出种种解决的方法，提出种种医病的丹方，这是思想的第二步工夫。然后用一生的经验学问，加上想像的能力，推思每一种假定的解决法应该可以有什么样的效果，更推想这种效果是否真能解决眼前这个困难问题。推想的结果，拣定一种假定的（最满意的）解决，认为我的主张，这是思想的第三步工夫。凡是有价值的主张，都是先经过这三步工夫来的。（页三六）

我又说：

> 一切主义，一切学理，都该研究。但只可认作一些假设的（待证的）见解，不可认作天经地义的信条；只可认作参考印证

的材料，不可奉为金科玉律的宗教；只可用作启发心思的工具，切不可用作蒙蔽聪明，停止思想的绝对真理。如此方才可以渐渐养成人类的创造的思想力，方才可以渐渐使人类有解决具体问题的能力，方才可以渐渐解放人类对于抽象名词的迷信。（页五〇）

这些话是民国八年七月写的。于今已隔了十几年，当日和我讨论的朋友，一个已被杀死了，一个也颓唐了，但这些话字字句句都还可以应用到今日思想界的现状。十几年前我所预料的种种危险，——“目的热”而“方法盲”，迷信抽象名词，把主义用作蒙蔽聪明停止思想的绝对真理，——一一都显现在眼前了。所以我十分诚恳的把这些老话贡献给我的少年朋友们，希望他们不可再走错了思想的路子。

“新生活”一篇，本是为一个通俗周报写的；十几年来，这篇短文走进了中小学的教科书里，读过的人应该在一千万以上了。但我盼望读过此文的朋友们把这篇短文放在同组的五篇里重新读一遍。赫胥黎教人记得一句“拿证据来！”我现在教人记得一句“为什么？”少年的朋友们，请仔细想想：你进学校是为什么？你进一个政党是为什么？你努力做革命工作是为什么？革命是为了什么而革命？政府是为了什么而存在？

请大家记得：人同畜生的分别，就在这个“为什么”上。

二

第二组的文字只有三篇：

《科学与人生观序》

不朽

易卜生主义

这三篇代表我的人生观，代表我的宗教。

《易卜生主义》一篇写的最早，最初的英文稿是民国三年在康奈尔大学哲学会宣读的，中文稿是民国七年写的。易卜生最可代表十九世纪欧洲的个人主义的精华，故我这篇文章只写得一种健全的个人主义的人生观。这篇文章在民国七八年间所以能有最大的兴奋作用和解放作用，也正是因为它所提倡的个人主义在当日确是最新鲜又最需要的一针注射。

娜拉抛弃了家庭丈夫儿女，飘然而去，只因为她觉悟了她自己也是一个人，只因为她感觉到她"无论如何，务必努力做一个人"。这便是易卜生主义。易卜生说：

> 我所最期望于你的是一种真实纯粹的为我主义，要使你有时觉得天下只有关于你的事最要紧，其余的都算不得什么……你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器……有的时候我真觉得全世界都像海上撞沉了船，最要紧的还是救出自己。（页一三〇）

这便是最健全的个人主义。救出自己的唯一法子便是你把自己这块材料铸造成器。

把自己铸造成器，方才可以希望有益于社会。真实的为我，便是最有益的为人。把自己铸造成了自由独立的人格，你自然会不知足，不满意于现状，敢说老实话，敢攻击社会上的腐败情形，做一个"贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈"的斯铎曼医生。斯铎曼医生为了说老实话，为了揭穿本地社会的黑幕，遂被全社会的人喊作"国民公敌"。但他不肯避"国民公敌"的恶名，他还要说老实话。他大胆地宣言：

> 世上最强有力的人就是那最孤立的人！

这也是健全的个人主义的真精神。

这个个人主义的人生观一面教我们学娜拉，要努力把自己铸造成个人；一面教我们学斯铎曼医生，要特立独行，敢说老实话，敢向恶势力作战。少年的朋友们，不要笑这是十九世纪维多利亚时代

的陈腐思想！我们去维多利亚时代还老远哩。欧洲有了十八九世纪的个人主义，造出了无数爱自由过于面包，爱真理过于生命的特立独行之士，方才有今日的文明世界。

现在有人对你们说："牺牲你们个人的自由，去求国家的自由！"我对你们说："争你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们自己的人格，便是为国家争人格！自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！"

《科学与人生观序》一篇略述民国十二年的中国思想界里的一场大论战的背景和内容。(我盼望读者能参读《文存三集》里"几个反理学的思想家"的吴敬恒一篇，页一五一——一八六。)在此序的末段，我提出我所谓"自然主义的人生观"(页九二——九五)。这不过是一个轮廓，我希望少年的朋友们不要仅仅接受这个轮廓，我希望他们能把这十条都拿到科学教室和实验室里去细细证实或否定。

这十条的最后一条是：

> 根据于生物学及社会学的知识，叫人知道个人——"小我"——是要死灭的，而人类——"大我"——是不死的，不朽的；叫人知道"为全种万世而生活"就是宗教，就是最高的宗教；而那些替个人谋死后的天堂净土的宗教乃是自私自利的宗教。

这个意思在这里说的太简单了，读者容易起误解。所以我把《不朽》一篇收在后面，专说明这一点。

我不信灵魂不朽之说，也不信天堂地狱之说，故我说这个小我是会死灭的。死灭是一切生物的普遍现象，不足怕，也不足惜。但个人自有他的不死不灭的部分：他的一切作为，一切功德罪恶，一切语言行事，无论大小，无论善恶，无论是非，都在那大我上留下不能磨灭的结果和影响。他吐一口痰在地上，也许可以毁灭一村一族。他起一个念头，也许可以引起几十年的血战。他也许"一言可以兴邦，一言可以丧邦"。善亦不朽，恶亦不朽；功盖万世固然不朽，

种一担谷子也可以不朽，喝一杯酒，吐一口痰也可以不朽。古人说，“一出言而不敢忘父母，一举足而不敢忘父母。”我们应该说，“说一句话而不敢忘这句话的社会影响，走一步路而不敢忘这步路的社会影响。”这才是对于大我负责任。能如此做，便是道德，便是宗教。

这样说法，并不是推崇社会而抹煞个人。这正是极力抬高个人的重要。个人虽眇小，而他的一言一动都在社会上留下不朽的痕迹，芳不止流百世，臭也不止遗万年，这不是绝对承认个人的重要吗？成功不必在我，也许在我千百年后，但没有我也决不能成功。毒害不必在眼前，“我躬不阅，遑恤我后！”然而我岂能不负这毒害的责任？今日的世界便是我们的祖宗积的德，造的孽。未来的世界全看我们自己积什么德或造什么孽。世界的关键全在我们手里，真如古人说的“任重而道远”，我们岂可错过这绝好的机会，放下这绝重大的担子？

有人对你说，“人生如梦”。就算是一场梦罢，可是你只有这一个做梦的机会。岂可不振作一番，做一个痛痛快快轰轰烈烈的梦？

有人对你说，“人生如戏”。就说是做戏罢，可是，吴稚晖先生说的好，“这唱的是义务戏，自己要好看才唱的；谁便无端的自己扮做跑龙套，辛苦的出台，止算做没有呢？”

其实人生不是梦，也不是戏，是一件最严重的事实。你种谷子，便有人充饥；你种树，便有人砍柴，便有人乘凉；你拆烂污，便有人遭瘟；你放野火，便有人烧死。你种瓜便得瓜，种豆便得豆，种荆棘便得荆棘。少年的朋友们，你爱种什么？你能种什么？

三

第三组的文字，也只有三篇：

我们对于西洋近代文明的态度

漫游的感想

请大家来照照镜子

在这三篇里，我很不客气的指摘我们的东方文明，很热烈的颂扬西洋的近代文明。

人们常说东方文明是精神的文明，西方文明是物质的文明，或唯物的文明。这是有夸大狂的妄人捏造出来的谣言，用来遮掩我们的羞脸的。其实一切文明都有物质和精神的两部分：材料都是物质的，而运用材料的心思才智都是精神的。木头是物质；而刳木为舟，构木为屋，都靠人的智力，那便是精神的部分。器物越完备复杂，精神的因子越多。一只蒸汽锅炉，一辆摩托车，一部有声电影机器，其中所含的精神因子比我们老祖宗的瓦罐，大车，毛笔多的多了。我们不能坐在舢板船上自夸精神文明，而嘲笑五万吨大汽船是物质文明。

但物质是倔强的东西，你不征服他，他便要征服你。东方人在过去的时代，也曾制造器物，做出一点利用厚生的文明。但后世的懒惰子孙得过且过，不肯用手用脑去和物质抗争，并且编出"不以人易天"的懒人哲学，于是不久便被物质战胜了。天旱了，只会求雨；河决了，只会拜金龙大王；风浪大了，只会祷告观音菩萨或天后娘娘。荒年了，只好逃荒去；瘟疫来了，只好闭门等死；病上身了，只好求神许愿。树砍完了，只好烧茅草；山都精光了，只好对着叹气。这样又愚又懒的民族，不能征服物质，便完全被压死在物质环境之下，成了一分像人九分像鬼的不长进民族。所以我说：

> 这样受物质环境的拘束与支配，不能跳出来，不能运用人的心思智力来改造环境改良现状的文明，是懒惰不长进的民族的文明，是真正唯物的文明。（页一五四）

反过来看看西洋的文明，

> 这样充分运用人的聪明智慧来寻求真理以解放人的心灵，来制服天行以供人用，来改造物质的环境，来改革社会政治的制度，来谋人类最大多数的最大幸福，——这样的文明是

精神的文明。(页一五五页)

这是我的东西文化论的大旨。

少年的朋友们,现在有一些妄人要煽动你们的夸大狂,天天要你们相信中国的旧文化比任何国高,中国的旧道德比任何国好。还有一些不曾出国门的愚人鼓起喉咙对你们喊道,“往东走!往东走!西方的这一套把戏是行不通了!”

我要对你们说:不要上他们的当!不要拿耳朵当眼睛!睁开眼睛看看自己,再看看世界。我们如果还想把这个国家整顿起来,如果还希望这个民族在世界上占一个地位,——只有一条生路,就是我们自己要认错。我们必须承认我们自己百事不如人,不但物质机械上不如人,不但政治制度不如人,并且道德不如人,知识不如人,文学不如人,音乐不如人,艺术不如人,身体不如人。

肯认错了,方才肯死心塌地的去学人家。不要怕模仿,因为模仿是创造的必要预备工夫。不要怕丧失我们自己的民族文化,因为绝大多数人的惰性已尽够保守那旧文化了,用不着你们少年人去担心。你们的职务在进取,不在保守。

请大家认清我们当前的紧急问题。我们的问题是救国,救这衰病的民族,救这半死的文化。在这件大工作的历程里,无论什么文化,凡可以使我们起死回生,返老还童的,都可以充分采用,都应该充分收受。我们救国建国,正如大匠建屋,只求材料可以应用,不管他来自何方。

四

第四组的文字有六篇:

建设的文学革命论

《尝试集》自序

文学进化观念

国语的进化

文学革命运动

《词选》自序

这里有一部分是叙述文学革命运动的经过的，有一部分是我自己对于文学的见解。

我在这十几年的中国文学革命运动上，如果有一点点贡献，我的贡献只在：

(1)我指出了“用白话作新文学”的一条路子。(页一九四——二〇三；页二三八——二四〇；页二七七——二八三。)

(2)我供给了一种根据于历史事实的中国文学演变论，使人明了国语是古文的进化，使人明了白话文学在中国文学史上占什么地位。(页二四二——二八四；页三〇四——三〇九。)

(3)我发起了白话新诗的尝试。(页二一七——二四一。)

这些文字都可以表出我的文学革命论也只是进化论和实验主义的一种实际应用。

五

第五组的文字有四篇：

《国学季刊》发刊宣言

古史讨论的读后感

《红楼梦》考证

治学的方法与材料

这都是关于整理国故的文字。

《季刊宣言》是一篇整理国故的方法总论，有三个要点：

第一，用历史的眼光来扩大研究的范围。

第二，用系统的整理来部勒研究的资料。

第三，用比较的研究来帮助材料的整理与解释。

这一篇是一种概论，故未免觉的太悬空一点。以下的两篇便是两个具体的例子，都可以说明历史考证的方法。

《古史讨论》一篇，在我的《文存》里要算是最精采的方法论。这里面讨论了两个基本方法：一个是用历史演变的眼光来追求传说的演变，一个是用严格的考据方法来评判史料。

顾颉刚先生在他的《古史辨》的自序里曾说他从我的《水浒传考证》和《井田辨》等文字里得着历史方法的暗示。这个方法便是用历史演化的眼光来追求每一个传说演变的历程。我考证《水浒》的故事，包公的传说，狸猫换太子的故事，井田的制度，都用这个方法。顾先生用这方法来研究中国古史，曾有很好的成绩。顾先生说的最好：“我们看史迹的整理还轻而看传说的经历却重。凡是一件史事，应看他最先是怎样，以后逐步逐步的变迁是怎样。”其实对于纸上的古史迹，追求其演变的步骤，便是整理他了。

在这篇文字里，我又略述考证的方法，我说：

> 我们对于“证据”的态度是：一切史料都是证据。但史家要问：
>
> (1)这种证据是在什么地方寻出的？
>
> (2)什么时候寻出的？
>
> (3)什么人寻出的？
>
> (4)依地方和时候上看起来，这个人有做证人的资格吗？
>
> (5)这个人虽有证人资格，而他说这句话时有作伪(无心的，或有意的)的可能吗？(页三四八——三四九)

《红楼梦考证》诸篇只是考证方法的一个实例。我说：

> 我觉得我们做《红楼梦》的考证，只能在“著者”和“本子”两个问题上着手；只能运用我们力所能搜集的材料，参考互证，然后抽出一些比较的最近情理的结论。这是考证学的方法。我在这篇文章里，处处想撇开一切先入的成见，处处存一个搜求证据的目的，处处尊重证据，让证据做乡导，引我到相

当的结论上去。(页四一一——四一二)

这不过是赫胥黎杜威的思想方法的实际应用。我的几十万字的小说考证,都只是用一些“深切而著明”的实例来教人怎样思想。

试举曹雪芹的年代一个问题作个实例。民国十年,我收得了一些证据,得着这些结论:

> 我们可以断定曹雪芹死于乾隆三十年左右(约西历一七六五)。……我们可以猜想雪芹大约生于康熙末叶(约一七一五——一七二〇),当他死时,约五十岁左右。(页三八三)

民国十一年五月,我得着了《四松堂集》的原本,见敦诚挽曹雪芹的诗题下注“甲申”二字,又诗中有“四十年华”的话,故修正我的结论如下:

> 曹雪芹死在乾隆二十九年甲申(一七六四),……他死时只有“四十年华”,我们可以断定他的年纪不能在四十五岁以上。假定他死时年四十五岁,他的生时当康熙五十八年(一七一九)。(页四二〇)

但到了民国十六年,我又得了脂砚斋评本《石头记》,其中有“壬午除夕,书未成,芹为泪尽而逝”的话。壬午为乾隆二十七年,除夕当西历一七六三年二月十二日,和我七年前的断定(“乾隆三十年左右,约西历一七六五”)只差一年多。又假定他活了四十五岁,他的生年大概在康熙五十六年(一七一七),这也和我七年前的猜测正相符合。(页四三三)

考证两个年代,经过七年的时间,方才得着证实。证实是思想方法的最后又最重要的一步。不曾证实的理论,只可算是假设;证实之后,才是定论,才是真理。我在别处(《文存三集》,页二七三)说过:

> 我为什么要考证《红楼梦》?
>
> 在消极方面,我要教人怀疑王梦阮徐柳泉一班人的谬说。
>
> 在积极方面,我要教人一个思想学问的方法。我要教人疑而后信,考而后信,有充分证据而后信。
>
> 我为什么要替《水许传》作五万字的考证?我为什么要替

> 庐山一个塔作四千字的考证？
>
> 我要教人知道学问是平等的，思想是一贯的。……肯疑问“佛陀耶舍究竟到过庐山没有”的人，方才肯疑问“夏禹是神是人”。有了不肯放过一个塔的真伪的思想习惯，方才敢疑上帝的有无。

少年的朋友们，莫把这些小说考证看作我教你们读小说的文字。这些都只是思想学问的方法的一些例子。在这些文字里，我要读者学得一点科学精神，一点科学态度，一点科学方法。科学精神在于寻求事实，寻求真理。科学态度在于撇开成见，搁起感情，只认得事实，只跟着证据走。科学方法只是“大胆的假设，小心的求证”十个字。没有证据，只可悬而不断；证据不够，只可假设，不可武断；必须等到证实之后，方才奉为定论。

少年的朋友们，用这个方法来做学问，可以无大差失；用这种态度来做人处事，可以不至于被人蒙着眼睛牵着鼻子走。

从前禅宗和尚曾说，“菩提达摩东来，只要寻一个不受人惑的人。”我这里千言万语，也只是要教人一个不受人惑的方法。被孔丘朱熹牵着鼻子走，固然不算高明；被马克思列宁斯大林牵着鼻子走，也算不得好汉。我自己决不想牵着谁的鼻子走。我只希望尽我的微薄的能力，教我的少年朋友们学一点防身的本领，努力做一个不受人惑的人。

抱着无限的爱和无限的希望，我很诚挚的把这一本小书贡献给全国的少年朋友！

十九，十一，二十七晨二时，将离开江南的前一日。 胡适。

胡适论学近著

*

山东人民出版社出版发行

（社址：济南经九路胜利大街39号　邮政编码：250001）

新华书店经销　日照市印刷厂印刷

*

850×1168毫米32开本　16.625印张　2插页　398千字

1998年6月第1版　1998年6月第1次印刷

印数1—5000

ISBN7—209—02251—1

B・119　定价：25.00元

《现代中国思想论著选粹》

第一辑书目

《科学与人生观》

张君劢 丁文江等 著

《孔学杂著》

欧阳竟无 著

《现代哲学名著述评》

谢幼伟 著

《近五十年中国思想史》

郭湛波 著

第二辑书目

《胡适论学近著》

《蔡孑民先生言行录》

蔡元培 著

《复性书院讲录》

马一浮 著

《宗教哲学》

谢扶雅 著

《明日之中国文化》

张君劢 著

《比较伦理学》

黄建中 著

责任编辑　牛其贞

封面设计　王康乐



ISBN7-209-02251-1

B·119 定价：25.00元